This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4355 1

Harvard Depository
Brittle Book

W. Lütgert.

Das Reich Gottes

nach den

synoptischen Evangelien.

558.7
Lütgert

558.7

Lütgert c.2

Das Reich Gottes

nach den

synoptischen Evangelien.

Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie

von

Lic. W. Lütgert,
Privatdocent der Theologie in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1895.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
JAN 11 1900
LIBRARY.

50,559

Herrn Konsistorialrat

Professor D. Dr. H. Cremer

seinem Lehrer

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—7

Das Problem. Die Methode. Die doppelte Aufgabe. Die Quellen. Die Formulierung des Thema. Die Litteratur.

Erstes Kapitel. **Das erwartete Reich** . . . . . 8—46

Das Reich als Inhalt des Evangeliums. Die Statistik des Begriffs. Die Synonyma desselben. Die Opposita. Die entsprechenden Vorstellungen in der apokalyptischen Litteratur des damaligen Judentums: die Erwartung des Kommens Gottes, das Christusbild, die Weltverwandlung, die Auferstehung. Zusammenfassung der Merkmale des Reichsgedankens. Das Wesen des Reiches. Die Begründung der Reichshoffnung im Gottesgedanken. Der Ausdruck: Himmelreich. Die Definition. Die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit Jesu.

Zweites Kapitel. **Das gegenwärtige Reich** . . . . . 47—87

Die Bußpredigt des Täufers. Die Bußpredigt Jesu. Die Bezeugung der Gegenwart des Reiches. Die Merkmale der Gegenwart des Reiches im Wirken Jesu. Die Begründung des Wirkens Jesu in Gott. Der Sohn Gottes. Der Träger des Geistes. Das Selbstbewußtsein Jesu. Der Menschensohn. Der Glaube an Jesus. Die Entstehung der Erkenntnis der Messianität Jesu. Die Nachfolge. Das Ärgernis. Die Buße als Bedingung der Erkenntnis des Reiches.

Drittes Kapitel. **Das verborgene Reich** . . . . . 88—148

Die Gegenwart des Reiches im Wort. Die Verhüllung des Reiches. Der Zweck der Gleichnisreden. Der Reichsgedanke der Gleichnisse. Die Verborgenheit des Reiches. Die Sündenvergebung. Der Vatername Gottes. Die Gnade. Die irdischen Güter. Die Lösung von der Welt. Die Liebe. Das Ziel der Jünger. Israel und das Reich. Reich und

Seite

Gemeinde. Das ewige Leben. Das Reich und das Gesetz. Der Gegensatz zwischen Reich und Welt und der Widerspruch in der Lage der Gemeinde. Der Tod Jesu.

Viertes Kapitel. **Das zukünftige Reich** . . . . . 149—164

Die Verborgenheit und die Wiederkunft Jesu. Die Verborgenheit und das Erscheinen Gottes. Der gegenwärtige und der zukünftige Geistbesitz. Die Weltverwandlung. Die Auferstehung.

Fünftes Kapitel. **Voraussetzungen und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu** . . . . . 165—179

Die Gotteserkenntnis als die Voraussetzung des Reichsgedankens.

Der Glaube als das begründende Moment der Frömmigkeit. Das Verhältnis von Glaube und Hoffnung, Reichsbesitz und Reichserwartung in der apostolischen Gemeinde. Die christologische Begründung des Reichsgedankens.

Verzeichnis

der ausführlicher besprochenen Stellen.

(Die Worte und Erzählungen, die allen drei Evangelien gemeinsam sind, sind nur nach Matthäus citiert.)

Matth.

	Seite
3, 11 ff.	49
13 ff.	68 ff.
4, 1—11	19 ff.
5, 3	132
5	133
6	136 f.
15 f.	107. 118 f.
17	51 ff.
8, 8 ff.	65 ff.
9, 6	77 f. 102 ff.
15	130
20 ff.	65
11, 2 ff.	63. 133
12 ff.	56 ff.
25	140
27 ff.	72 ff.
12, 3 ff.	130 ff.
28	59 ff.
32	76 ff.
39	90
13, 11—13	91 ff.

Matth.

	Seite
13, 31 ff.	99 f.
44—46	96
16, 4	90
13 ff.	76
24 ff.	134
17, 1—5	69
18, 3 ff.	139
17 ff.	124 ff.
23 ff.	114
19, 26	111
28	157
20, 16	137
20, 25 ff.	140
28	141 ff.
21, 21	108
24 ff.	86 f.
42	123
22, 11 ff.	155
15 ff.	167
29 ff.	164
37	170

Matth.

	Seite
24, 45 ff.	158
25, 1 ff.	97. 164
14 ff.	118. 158 ff.
26, 28	144 ff.
64	152

Mark.

10, 18	170

Luk.

1, 35	70
64 ff.	68 ff. 30
4, 18 ff.	51 ff.
7, 29 ff.	47
10, 18	62
28 ff.	117
11, 13	175
17, 20	55 f.
15, 11 ff.	137 ff.
19, 12 ff.	143. 158 ff.

Abkürzungen.

Ass. Mos. = Assumptio Mosis.

Bar. = Apokalypse Baruchs.

4. Esr. = Viertes Buch Esra.

Hen. = Das Buch Henoch, citiert nach Dillmann, Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt. Leipzig 1853.

Jubil. = Das Buch der Jubiläen, citiert nach der Übersetzung von Dillmann: Ewalds Jahrbücher, II., III. Band, 1850/51, und nach Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Leipzig 1874.

Or. Sib. = Oracula Sibyllina ed. Friedlieb. Leipzig 1852.

Ps. Sal. = Die Psalmen Salomos.

Ass. Mos., Bar., 4. Esr., Ps. Sal. citiert nach Fritzsche, Libri veteris testamenti pseudepigraphi selecti. Lipsiae 1871.

Die apostolische Gemeinde weiß sich im Besitze des von Israel erwarteten Reiches Gottes. Sie hat die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen erlebt, sie hat damit das Himmelreich und ist im Reiche. Zwar findet sich der Ausdruck „Reich Gottes" in der epistolischen Litteratur des apostolischen Zeitalters bei weitem seltener als in den synoptischen Evangelien. Allein die Sache ist deswegen nicht in den Hintergrund getreten. Vielmehr sind die Güter, die die urchristliche Gemeinde als ihren Besitz bezeichnet, die Güter des Reiches Gottes. Die Gemeinde ist erlöst aus der Welt, sie besitzt die Gerechtigkeit und das Leben, die Gotteskindschaft und das Erbe, die Gnade und die Erlösung. Sie ist nicht geschieden von Gott, sondern steht in Gemeinschaft mit ihm. Sie ist auch nicht getrennt von Christus, dem König des Reiches, sondern er ist im Geiste bei ihr.

Andrerseits ist die israelitische Hoffnung durch die evangelische Geschichte nicht aufgehoben, sondern neu geweckt. Die apostolische Gemeinde hat, indem sie die Erfüllung der Verheißung erlebt hat, nicht aufgehört, eine wartende und hoffende zu sein, sondern durch die Erfüllung der Weissagung ist die Hoffnung nur um so gewisser geworden: wie die Gemeinde sich bewußt ist, das Reich zu besitzen, so erwartet sie es mit der Wiederkunft des Herrn, die Hoffnung bildet ein wesentliches Stück der Frömmigkeit der Gemeinde, und die Eschatologie ist der Hintergrund aller neutestamentlichen Gedankengänge. Denn alles, was die Gemeinde hat, das erwartet sie doch auch und umgekehrt: alles, was sie erwartet, das hat sie schon.

Das Problem, welches mit dieser Haltung der urchristlichen Gemeinde gegeben ist, liegt schon in den Worten Jesu vor. Auf ihn führt die christliche Gemeinde einerseits ihren

Besitz, andrerseits ihre Hoffnung zurück. Er tritt sowohl als der Erfüllende wie als der Verheißende auf.

In Jesu Worten tritt das Reich Gottes als die beherrschende und umfassende Anschauung auf. Das Problem, welches das Verhältnis der neutestamentlichen Gemeinde zum Reiche Gottes stellt, wird also in der Untersuchung der Verkündigung Jesu seine Lösung finden. Weil sich das Wort vorwiegend in den synoptischen Evangelien findet, so hat sich die Untersuchung an diese zu halten. Allein wie die Erwartung des Reiches Gottes zur messianischen Hoffnung gehört, so ist das Wort nicht von Jesus gebildet, sondern es tritt in seinen Reden als ein bekannter Ausdruck auf. Jesus setzt voraus, daß das Volk wisse, was mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet wird. Auf der anderen Seite steht es fest, daß die Worte Jesu die Reichsanschauung nicht nur voraussetzen, bestätigen und aufnehmen, sondern daß sich in ihnen auch eine ausdrückliche Belehrung über Wesen und Art des Reiches findet. Daraus ergiebt sich, daß die Verkündigung Jesu vom Reiche auch Züge enthält, die über die allgemeine populäre Erwartung hinausgingen. Diese Sachlage stellt die Aufgabe, zu unterscheiden zwischen der von Jesus vorgefundenen und vorausgesetzten Reichsanschauung und dem Reichsgedanken, den er selbst vertritt; oder, wenn man die Aufgabe umgekehrt ausdrücken will: es ist zu untersuchen, warum Jesus das, was er zu verkündigen hatte, mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnete, inwiefern sich die Merkmale der Reichsanschauung Israels in dem, was im Worte Jesu als Reich Gottes bezeichnet wird, wiederfinden. Für das Verständnis der Verkündigung Jesu ist es also erforderlich zu untersuchen, was zur Zeit Jesu in der allgemeinen populären Anschauung unter dem Reich Gottes vorgestellt wurde, soweit sich dies nach der Litteratur des Judentums feststellen läßt. Der Vorstellungskreis der messianischen Hoffnung, den diese Schriften erkennen lassen, weist mannigfache Schwankungen in einzelnen Punkten auf. Auch ist es im einzelnen nicht mit Sicherheit zu erkennen, welche Stücke der Anschauungen einer Schrift der populären allgemeinen Überzeugung angehören. Denn es ist vorauszusetzen, daß be-

stimmte Gedanken in jeder Apokalypse dem Verfasser oder seinem engeren Kreise angehören. Die Thatsache, daß die Anschauung desselben einer litterarischen Vertretung bedarf, zeigt gerade, daß sie nicht allgemeingiltig war.

Deswegen empfiehlt sich folgende Methode: es wird nach den Evangelien als den zuverlässigsten Quellen jener Zeit die Anschauung vom Reiche, welche Jesus in Israel vorfindet und voraussetzt, festgestellt. Der Anschauungskreis, der sich aus ihnen ergiebt, erhält dann eine Bereicherung und Erläuterung aus der Litteratur des Judentums. Die Züge der messianischen Hoffnung des Judentums, die durch die Evangelien bestätigt werden, kann man als zur allgemeinen Überzeugung des Volkes gehörend ansehen. In dieselbe gehören auch einzelne Stücke, die in einigen jüdischen Apokalypsen fehlen. Denn nicht nur das vereinzelte Auftreten, sondern auch das vereinzelte Fehlen einiger Züge der messianischen Hoffnung kann besondere Motive haben und beweist deswegen nichts gegen die Annahme, daß dieser Zug gleichwohl zur populären Überzeugung gehörte. Im übrigen kommt es nicht nur darauf an, die allen jüdischen Apokalypsen gemeinsamen Momente der messianischen Hoffnung zu fixieren, sondern auch auf den Versuch, zu erkennen, was in einer einzelnen Schrift als zugestanden und des Beweises nicht bedürftig vorausgesetzt wird. Denn darin zeigt sich am deutlichsten, welche Stücke der Reichshoffnung dem populären Gedankenkreise und nicht bloß der Vorstellung des Verfassers angehören. Weil nur die Feststellung der allgemeinen Überzeugung zum Verständnis der Reichsverkündigung Jesu notwendig ist, so ist eine vollständige Statistik aller Einzelheiten und Schattierungen des Anschauungskreises der messianischen Hoffnung, die nachweisbar sind, nicht notwendig. Vereinzelt auftretende Gedanken einer Apokalypse, die sich nicht aus irgend einer anderen Schrift belegen lassen, verdienen keine Berücksichtigung. Eben weil es hauptsächlich auf die von allen Apokalyptikern vorausgesetzte Volksstimmung ankommt, ist ein genaueres Eingehen auf die kritischen Fragen zur Begründung der Verwertung dieser Litteratur nicht notwendig. Für diesen Zweck können alle Schriften des späteren Judentums verwertet

werden, die noch nicht christlich beeinflußt sind. Deswegen sind auch in der folgenden Darstellung die einzelnen Gruppen von Schriften nicht gesondert verwertet. Wenn sich ein Gedanke in Büchern findet, die im übrigen einander ganz fern stehen, so gehört er um so sicherer zur Volksmeinung.

Die Beobachtung dieser methodischen Regeln gilt hauptsächlich für den Versuch, die Motive der messianischen Hoffnung und damit die Frömmigkeit des Judentums festzustellen. Denn diese Aufgabe ist wichtiger als die, alle einzelnen Vorstellungen über den äußeren Hergang der Erfüllung der messianischen Hoffnung zu registrieren. Die Aufgabe, die Religion des Judentums festzustellen, wäre lösbarer, wenn die rabbinische Litteratur verwertet werden könnte. Da es aber auf diesem Gebiet an kritischen Vorarbeiten fehlt, so beschränkt sich der folgende Versuch auf diejenigen Grundzüge, die sich aus den alttestamentlichen Pseudepigraphen und Apokalypsen erkennen lassen. In der Gleichmäßigkeit, mit der bestimmte Gedanken auftreten und in der Stimmung, die sie erwecken, läßt sich erkennen, daß sie zur religiösen Eigentümlichkeit des späteren Judentums gehörten. Eine Bestätigung findet das so gewonnene Bild durch die Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit der Synagoge, die das Neue Testament erkennen läßt. Auch bestätigt das Neue Testament die Annahme, die von vornherein wahrscheinlich ist, daß das alttestamentliche Schriftwort nicht ausschließlich durch die Synagoge, sondern auch direkt gewirkt hat. Deswegen kann der Versuch, die religiöse Haltung des Judentums festzustellen, natürlich nur den Anspruch machen, einige Grundzüge des durchschnittlichen Charakters der damaligen Frömmigkeit, die sich mit Sicherheit beobachten lassen, aufzuweisen.

Der zweite und hauptsächliche Teil der Aufgabe ist der, den Reichsgedanken der synoptischen Evangelien festzustellen. Der synoptischen Evangelien — denn um diesen handelt es sich zunächst. Freilich, wenn die Sache so läge, daß in den Evangelien eine mannigfach getrübte und entstellte Lehre Jesu vorläge, die erst nach litterarischen Untersuchungen festgestellt werden könnte, so wäre es verboten, das Thema in dieser

Form zu stellen. Die Aufgabe, das litterarische Verhältnis der Evangelien zu einander festzustellen, ist natürlich wichtig. Allein eine vollständige Theorie über dieses Verhältnis ist nicht die notwendige Bedingung für eine biblisch-theologische Untersuchung auf diesem Gebiete. Freilich sind die Evangelisten selbstthätig. Keiner von ihnen ist nur Referent. Sie alle sind Theologen in demselben Sinne, in dem dies alle neutestamentlichen Schriftsteller sind. Aber gerade deswegen kommen die ihnen eigenen Gedanken, die sich in den Evangelien aus der Komposition der Erzählungen und der Gruppierung der Worte erkennen lassen, nicht als Entstellung oder Trübung in Betracht. Denn es ist nicht das normale Resultat der Meditation über einen Gedanken, daß er durch dieselbe entstellt und getrübt wird. In den Evangelien liegen nun aber nicht einzelne, zerstreute Gedanken, sondern ein fester Anschauungskreis vor, der in sich völlig geschlossen ist. Die Reichsvorstellung, die Christologie, die Heilslehre ist einheitlich. Natürlich haben auch die Evangelien ihre Eigenart, wie jede der neutestamentlichen Schriften, das erste Evangelium ebenso scharf wie das Lukasevangelium. Allein der bestimmte Gedankenkreis, der in der geschichtlichen Darstellung, in der Verwertung des ihnen vorliegenden Materials, an der Ordnung und auch an der Formulierung der überlieferten Worte Jesu erkennbar ist, bildet überhaupt die Voraussetzung der entwickelteren, individuellen Lehrbildungen des Neuen Testamentes.

Der Gedankenkreis, den die Synoptiker erkennen lassen, ist der Glaube der apostolischen Gemeinde, der Voraussetzung und Ausgangspunkt der weiter ausgebildeten neutestamentlichen Lehrbildungen ist. So liegt z. B. das Problem, welches der Reichsgedanke der Synoptiker enthält, im ganzen Neuen Testament vor. Ebenso ist die Christologie in der Ausbildung, in der sie sich bei den Synoptikern findet, die Basis der neutestamentlichen Christologie in allen ihren Formen.

Diese Sachlage, die nur durch die biblisch-theologische Darstellung bewiesen werden kann, erlaubt und rechtfertigt es, sich die Aufgabe zu stellen, das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien darzustellen.

Hiermit verzichtet man keineswegs darauf, die Lehre Jesu in den synoptischen Evangelien zu erkennen. In welcher Weise die Gemeinde die Worte Jesu erwogen, verstanden, erklärt und angewendet hat, läßt sich gelegentlich beobachten. Diese Bemerkungen sollen nur rechtfertigen, daß die biblisch-theologische Untersuchung ohne vorhergehende oder mitlaufende litterarische Untersuchung angestellt wird. Übrigens ist das Ergebnis der folgenden Arbeit in geringem Maße abhängig von den Theorien über das Verhältnis der Evangelien zu einander.

So einheitlich und geschlossen der Anschauungskreis ist, der den Evangelien zu Grunde liegt, so läßt er sich doch in definierender Methode nicht darstellen.

Es ist nicht richtig, von einer „Lehre vom Reiche Gottes" zu sprechen, als wenn Reich Gottes ein Begriff wäre, vermittelst dessen irgend ein schon bestehender Thatbestand seine richtige Erklärung finden sollte, als wäre also mit dem Ausdruck „Reich Gottes" nur das Verständnis, welches eine allgemein wahrnehmbare Thatsache in der Gemeinde gefunden hat, ausgedrückt.

Vielmehr bezeichnet das Wort eine konkrete, individuelle Realität. Mit Reich Gottes bezeichnet die Gemeinde nicht eine Weise, wie sie im Unterschiede von anderen sich irgend eine Thatsache erklärt, sondern sie bezeichnet damit einen Besitz, den sie im Unterschiede von Israel und den Heiden hat. Ganz ebenso steht es mit den übrigen hierher gehörigen Worten. Mit dem Ausdruck „Sohn Gottes" benennt die Gemeinde nicht die Art, wie sie das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Mensch beurteilt, sondern das Wort bezeichnet ein ganz bestimmtes, konkretes Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen.

Man kann also nur von einer Reichs*anschauung* sprechen, die sich nicht in eine Definition zusammen ziehen läßt.

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß man das Problem, welches der Ausdruck stellt, nicht dadurch beiseite schieben darf, daß man demselben in verschiedenen Verbindungen einen verschiedenen Sinn unterlegt. Der scheinbare Wechsel der Bedeutung macht darauf aufmerksam, daß kein Begriff vorliegt, der in immer gleicher Prägung wiederkehren muß, sondern daß

von einer Thatsache geredet wird, deren Gegenwart in sehr verschiedenen Wirkungen angeschaut werden kann. Es kommt dann also nicht darauf an, einen Begriff zu finden, der in allen einzelnen Fällen eingesetzt werden kann, sondern im einzelnen Falle zu verstehen, inwiefern in den Wirkungen, von denen geredet wird, die Merkmale der Thatsache, die mit jenem Ausdruck bezeichnet wird, sich finden. Darum gewinnt man das Verständnis des Wortes auch nicht durch eine mechanische Induktion, sondern nachdem durch eine vollständige Statistik alle Beziehungen, in denen das Wort auftritt, vorgeführt sind, muß an einem einzelnen Falle das Wesen des Reiches bestimmt werden.

Die Erreichung einer Anschauung aber läßt sich nicht erzwingen. Deswegen bildet auch die Methode der Untersuchung keinen zwingenden Beweis. Dieser liegt immer nur darin, daß das gewonnene Resultat alle vorliegenden Beobachtungen erklärt und die Probleme, auf die aufmerksam gemacht worden ist, löst.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist seit einiger Zeit Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Das allgemein anerkannte Ergebnis der gemeinsamen Arbeit beschränkt sich indessen gegenwärtig auf formelle Bestimmungen des Gedankens in seinen allgemeinsten Umrissen. Im übrigen gehen die Resultate weit auseinander. Wer den Stand der Frage kennt, wird die Auseinandersetzung mit der biblisch-theologischen Arbeit bemerken; auf den, der die Verhandlungen im einzelnen nicht verfolgt hat, würden polemische Auseinandersetzungen nicht klärend, sondern störend wirken. Direkte Anlehnungen in Punkten, die kontrovers sind, sind namhaft gemacht. Was eine selbständige nicht übernommene Begründung gefunden hat, ist nicht durch eine Berufung auf andere Arbeiten belegt.

Erstes Kapitel.

Das erwartete Reich.

Nach der Darstellung der synoptischen Evangelien hat Jesus bei seinem Auftreten die Botschaft des Täufers aufgenommen: er hat die Nähe des Reiches verkündigt und zwar als Bußmotiv, Matth. 4, 17; Mark. 1, 15. Das Wort soll keineswegs das Anfangsstadium der Verkündigung Jesu charakterisieren, sondern es faßt den Inhalt der Predigt Jesu zusammen: von da ab begann Jesus seine Predigt vom Reiche. Das Reich zu verkündigen dazu ist er gesandt, Mark. 1, 38; Luk. 4, 43. Wenn es darauf ankommt, den Inhalt der Predigt Jesu durch einen zusammenfassenden Ausdruck zu bezeichnen, so wird gesagt: er redete vom Reiche, Matth. 4, 23; 9, 35; 13, 19; Luk. 8, 1; 9, 11; Act. 1, 3. Die Gemeinde nennt die Verkündigung Jesu: Evangelium. Der Inhalt des Evangeliums, das Moment, welches der Predigt Jesu den Charakter des Evangeliums verleiht, ist eben die Botschaft vom Reiche, vgl. z. B. Mark. 13, 10 mit Matth. 24, 14. Jesus verkündigt das Reich als ein Evangelium, das Evangelium vom Reich, Luk. 4, 43; 8, 1; 16, 16; Mark. 1, 14; Matth. 9, 35. Das Reich ist denn auch der Gegenstand der Predigt, mit der die Jünger ausgesandt werden, Matth. 10, 7; Luk. 9, 2. 60; 10, 9; vgl. Act. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 31. — Das Reich bildet also den wesentlichen Inhalt und Gegenstand der Verkündigung Jesu.

Je deutlicher nun in den Reden Jesu der Reichsgedanke als der beherrschende hervortritt, um so auffallender ist es, daß sich

nirgends ein Wort findet, in welchem das Reich definiert würde. In dem Worte, mit dem Jesus die Botschaft des Täufers aufnimmt, wird ebenso wie in allen Worten Jesu vorausgesetzt, daß jeder Israelit verstehe, was mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet wird. Jesus sagt zunächst nur wie der Täufer, daß das von Israel erwartete Reich nahe ist. Allerdings finden sich Reden Jesu, die sich ausdrücklich und absichtlich mit der Beschreibung des Reiches beschäftigen. Allein aus denselben ist um so weniger unmittelbar eine Definition des Reichsgedankens Jesu zu entnehmen, als sie sich ausnahmslos in der Form von Gleichnissen bewegen. Wo Jesus eine ausdrückliche Belehrung über das Wesen des Reiches giebt, bringt er sie stets in Gleichnisform.

Nicht nur die Einführungsformeln der Gleichnisse, sondern auch das Wort an die Jünger Matth. 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 8, 10 bezeichnet die Gleichnisse ausdrücklich als Belehrungen über die Geheimnisse des Reiches. Eben um der Form willen, in der der Reichsgedanke in diesen Reden dargestellt ist, verbietet es sich, die Untersuchung von hier aus zu unternehmen. Wenn aber Jesus besonderen Aufschluß über Art und Wesen des Reiches giebt, so zeigt sich, daß er den Reichsgedanken Israels nicht einfach aufnimmt, sondern daß er ihn modifiziert resp. korrigiert. Man darf also nicht einen allgemeinen Reichsbegriff, der Jesu und dem Volke in allen Beziehungen gemeinsam wäre, feststellen. Allein, wenn Jesus den Ausdruck „Reich Gottes" als einen verständlichen und keiner weiteren Erläuterung bedürftigen aufnimmt, so ist ersichtlich, daß ein gemeinsames Moment seinen Reichsgedanken mit der Reichshoffnung Israels verbindet. Man hat also zu unterscheiden zwischen dem Reichsgedanken, den Jesus voraussetzt und aufnimmt und dem Reichsgedanken, den er begründet.

Der Begriff kann natürlich nicht aus dem Worte, sondern nur nach den Beziehungen, in denen er auftritt, bestimmt werden. Es kommt also zunächst darauf an, die Beziehungen festzustellen, in denen der Begriff erscheint und nach ihnen die Merkmale des Reiches zu bestimmen. Nach den Merkmalen, aus deren Vorhandensein auf die Gegenwart des Reiches ge-

schlossen wird, läßt sich das Wesen desselben bestimmen und von hier aus versteht sich dann die Verwendung des Wortes in den Reden Jesu.

Der Thatsache, daß die Predigt Jesu als Reichspredigt bezeichnet wird, entspricht eine reiche Verwertung des Wortes bei den Synoptikern.[1]) Die Reichspredigt beginnt mit den Worten: Das Reich hat sich genaht, ἤγγικεν ἡ βασιλεία Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; Mark. 1, 15; Luk. 10, 9 ff., oder ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία Luk. 21, 31. Hiernach ist das Reich noch nicht gegenwärtig, aber sein Kommen ist in nächster Zukunft zu erwarten. Gegenwärtig nämlich wird das Reich dadurch, daß es kommt, Luk. 22, 18. So redet auch Israel vom Reiche: das Reich kommt: es fragt sich nur, wann? Luk. 17, 20; vgl. Mark. 11, 10. Daß und wann es kommt, hängt von Gott ab. Gott wirkt das Kommen des Reiches und deswegen bleibt dem Menschen nur das Gebet: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου Matth. 6, 10; Luk. 11, 2. Sehr energisch spricht Act. 1, 7 es aus, daß das Kommen des Reiches außerhalb aller menschlichen Macht liegt und allein von Gott abhängt: Zeit und Stunde hat der Vater festgesetzt in seiner eigenen Macht. Dem entspricht der Ausdruck Luk. 12, 32 εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν: das Reich ist eine Gabe Gottes, und zwar ist's allein in seinem Willen begründet, wem er es giebt. In eigentümlicher Form wird dies Geben des Reiches Luk. 22, 29 bezeichnet: ich vermache — διατίθεμαι — euch das Reich. Durch das Wort wird das Reich als Erbe — κληρονομία — bezeichnet. Wie Gott das Reich giebt, so nimmt er es auch, und zwar ist dies die Strafe für das Verhalten derer, die es besaßen, Matth. 21, 43. Der Charakter einer erhofften Gabe Gottes, den das Reich trägt, empfängt eine Erläuterung durch den Ausdruck Matth. 25, 34. Das Reich ist bereitet von der Gründung der Welt her. Diese Wendung läßt erkennen, daß das Reich nicht erst verwirklicht werden soll, sondern in voller Realität und Objektivität der Empfänger harrt. Dieselbe Vorstellung liegt den Worten Luk.

[1]) Diejenigen Worte, deren Übersetzung einer Begründung bedarf, sind in dieser Statistik übergangen.

19, 11 zu Grunde. Hier wird die Hoffnung auf das Kommen des Reiches so ausgedrückt: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μέλλει ἀναφαίνεσθαι: das Reich ist im Begriff, zu erscheinen. Es ist in voller Wirklichkeit vorhanden, aber es ist verborgen und unsichtbar. Die Erwartung richtet sich darauf, daß es sichtbar wird. Dem entspricht der Ausdruck: das Reich sehen, Mark. 9, 1; Luk. 9, 27. In eigentümlicher Form wird die Reichserwartung Act. 1, 6 ausgedrückt: εἰ — ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ. Das Wort wird durch Act. 3, 21 erläutert; ἀποκατάστασις ist die schöpferische Wiederherstellung, die Umwandlung der Welt zu ihrem ursprünglichen Bestande, die Welterneuerung. Hiernach versteht sich die Frage der Jünger. Die erneuerte Welt ist das Reich. Das Reich wird durch ein die Welt erneuerndes Handeln Gottes hergestellt.

Das Reich ist also Gabe und Wirkung des schaffenden Handelns Gottes. Es ist in voller Realität im Himmel gegenwärtig. Indem es kommt, sichtbar wird, stellt es die Welt wieder her, so daß auch sie zum Reiche wird. Diesem Charakter des Reiches entspricht die Stellung, die der Mensch ihm gegenüber einnimmt. Auch hierin geht der Gedanke Jesu völlig in den Gedanken Israels ein. Der Mensch erwartet das Reich — προσδεχόμενος — Mark. 15, 43; Luk. 23, 51. Er nimmt es auf Mark. 10, 15; Luk. 18, 17. Er erbt es — κληρονομεῖν — Matth. 25, 34. Das Wort hebt hervor, daß es für ihn bereits vorhanden ist und er nun in den selbständigen Besitz eintritt. Auch der Ausdruck ζητεῖν τὴν βασιλείαν Matth. 6, 33; Luk. 12, 31 läßt das Reich als Gut, als Gabe erscheinen, die zu erstreben Aufgabe ist. Der Mensch hat das Reich, es ist jemandes: αὐτῶν, τοιούτων ἐστίν Matth. 5, 3. 10; 19, 14; Mark. 10, 14; Luk. 18, 16; 5, 20. Durch das Trachten wird nicht das Reich gewirkt, aber sein Empfang ist dadurch bedingt. Besonders häufig wird das Anteilgewinnen am Reich durch εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν ausgedrückt, Matth. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23 ff.; Mark. 9, 47; 10, 23 ff.; Luk. 18, 24 f. Hier wird das Reich als ein Gebiet vorgestellt, an dem man dadurch Anteil gewinnt, daß man hineingeht, Matth. 21, 31 προάγουσιν εἰς

τὴν βασιλείαν. Dieselbe Anschauung spricht sich in dem Worte Jesu Mark. 12, 34 aus: Du bist nicht fern vom Reiche. Diese lokale Vorstellung kehrt in sehr verschiedenen Wendungen wieder. Die Gerechten sind im Reiche, Matth. 13, 43, wie Jesus selbst dort sein wird, Luk. 22, 16; Mark. 14, 25; Matth. 20, 21; 26, 29. Israel wird die Väter im Reiche sehen, wird selbst aber hinausgeworfen, Luk. 13, 28. Die Engel sammeln die, die nicht hineingehören, aus dem Reiche, Matth. 13, 41. Der Wunsch nach einem besonders reichen Anteil am Reiche wird ausgedrückt durch die Bitte, im Reiche Jesu an seiner Seite zu sitzen, Matth. 20, 21. Die Verbindung mit ἐν findet sich noch in folgenden Beziehungen: ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 11, 11; Luk. 7, 28. ἐλάχιστος — μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 5, 19. μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 18, 14. Noch anschaulicher ist die lokale Vorstellung in Wendungen wie Matth. 23, 13: die Pharisäer verschließen das Reich. Dasselbe Bild findet sich Matth. 16, 19: wer über die Bedingungen für den Empfang des Reiches verfügt, empfängt die Schlüssel des Reiches. Das Glück, am Reiche teil zu haben, bezeichnet der Israelit mit den Worten: das Brot essen im Reiche, Luk. 14, 15. Auch dieser Gedanke kehrt in den Worten Jesu wieder. Soll den Jüngern ein Anteil am Reiche versichert werden, so wird gesagt, daß sie im Reiche essen und trinken werden, Luk. 22, 30. Daß die Völker das Reich besitzen werden, wird mit den Worten bezeichnet: sie werden im Reiche zu Tische liegen — ἀνακλιθήσονται — Matth. 8, 11; Luk. 13, 29. Einen bedeutsamen Zusatz zu dieser Beschreibung des Lebens im Reiche giebt Luk. 22, 30: die Jünger werden dort sein κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Der Vorzug der Jünger im Reiche besteht in einer königlichen Herrenstellung, die sie dort einnehmen werden.

An Verbindungen mit βασιλεία sind noch zu erwähnen: μυστήρια τῆς βασιλείας Matth. 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 8, 10. Weil das Reich verborgen ist, so sind Wesen, Art und Gesetze desselben, alles, was Inhalt der Reichspredigt ist, Geheimnisse, und Matth. 13, 52 μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ vgl. 27, 57 zum Schüler gemacht für das Reich, dem Reiche

zum Schüler gemacht. Der Schriftgelehrte empfängt seine Gedanken vom Reich als Gabe. Deswegen steht ihm ein reicher Schatz zur Verfügung. Luk. 9, 62 εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν. An Verbindungen mit Präpositionen finden sich noch Matth. 19, 12 διά: verschnitten um des Reiches willen, Luk. 18, 29 εἵνεκεν.

Zweimal Matth. 8, 12 und 13, 38 findet sich die Verbindung: υἱοὶ τῆς βασιλείας, jedoch mit einer bemerkenswerten Differenz: an der ersten Stelle ist Israel gemeint, welches aus dem Reiche ausgestoßen wird; an der zweiten diejenigen, die das Reich erhalten werden, im Gegensatze zu den υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Zu vergleichen sind die Verbindungen υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Luk. 16, 8; υἱὸς γεέννης Matth. 23, 15; υἱὸς τοῦ νυμφῶνος Matth. 9, 15; οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης Ps. Sal. 17, 17. Der Ausdruck bezeichnet die Zugehörigkeit (vgl. Cremer s. v.). Die υἱοὶ τῆς βασιλείας sind also die, die ins Reich gehören, denen das Reich gehört. Das Wort ist an der ersten Stelle gewählt, um das Gewicht der Thatsache hervorzuheben, daß die, die ins Reich gehören, doch nicht hineinkommen.

In derselben Weise, wie vom Reiche Gottes, wird auch vom Reiche Christi gesprochen Matth. 13, 41; 16, 28; 20, 21; Luk. 1, 33; 22, 30; 23, 42. Der Vater vermacht — διέθετο — Jesus das Reich, und Jesus vermacht es den Seinen, Luk. 22, 29. Der Tod Jesu wird bildlich dargestellt als ein Fortgehen, um das Reich zu nehmen — λαβεῖν — Luk. 19, 12. Der Menschensohn kommt in seinem Reiche, Matth. 16, 28. Der gekreuzigte Verbrecher setzt voraus, daß Jesus kommen werde in seinem Reiche, Luk. 23, 42. Wenn Jesus nach Jerusalem zieht, so hofft das Volk, daß das Reich erscheinen werde, Luk. 19, 11, wenn er als Christus kommt, so kommt mit ihm das Reich Davids, Mark. 11, 10. Daß ihm das ewige Reich gehört, Luk. 1, 33, wird auch mit den Worten bezeichnet, daß ihm der Thron Davids gehört, Luk. 1, 32.

Eine lehrreiche Beleuchtung erhält der Reichsgedanke durch die Synonyma, die mit der Bezeichnung βασιλεία wechseln.

Das Wort Jesu, daß es schwer sei, ins Reich einzugehen,

schließt sich an die Antwort auf die Frage: *τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω*; Mark. 10, 17; Matth. 19, 16; Luk. 18, 18. Auch Matth. 25, 46 wird von den Gerechten, denen das Reich bereitet ist, gesagt: sie gehen ins ewige Leben ein. Überhaupt tritt *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* mit denselben Prädikaten und in denselben Beziehungen auf wie *βασιλεία*: man erbt das Leben — *κληρονομεῖν* — Matth. 19, 29; Luk. 10, 25; man nimmt es — *λαμβάνειν* — Luk. 18, 30; man geht ins Leben ein, Matth. 18, 8. 9; 19, 17; Mark. 9, 45. Es wird in derselben Weise von einem Thor und einem Weg, der zum Leben führt, Matth. 7, 14, wie von einer Thür geredet, die als ins Reich führend gedacht ist, Luk. 13, 23. Der Eingang ins Reich wird dem Eingang ins Leben gleich gesetzt. Dieselbe Beobachtung läßt sich an den Worten vom Verlieren der Seele machen, Mark. 9, 35 ff.; Matth. 16, 25 ff.; Luk. 9, 24 ff.; vgl. 17, 33. Wer sich des Menschensohnes schämt, weil er seine Seele retten will, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er mit dem Reiche kommt d. h. er erhält das Reich nicht und verliert damit seine Seele. Durch den Eingang ins Reich dagegen rettet man seine Seele. Überhaupt wird die Errettung mit dem Gewinn des Reiches identifiziert. Wenn Jesus davon redet, wie schwer es ist, ins Reich einzugehen, so sagen seine Jünger: wer kann also gerettet werden? *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*; Matth. 19, 25; vgl. Mark. 10, 26; Luk. 18, 26. Die Frage der Jünger *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*; Luk. 13, 23 beantwortet Jesus durch den Imperativ: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν*: nach dem Zusammenhang ist *εἰς τὴν βασιλείαν* zu ergänzen. Die Nähe des Reiches bedeutet die Nähe der Erlösung — *ἀπολύτρωσις* — vgl. Luk. 21, 31 mit V. 28. Die Kreise in Israel, die auf die Erfüllung der Verheißung warten, sind die, die das Reich erwarten, Mark. 15, 43; Luk. 23, 51. In demselben Sinne heißen sie *οἱ προσδεχόμενοι λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ* Luk. 2, 38, oder 2, 25 *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*.

Matth. 19, 28 findet sich die Bezeichnung *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*, während die Parallelstelle Luk. 22, 30 *ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* giebt. *Παλιγγενεσία* bedeutet die Welterneuerung

und ist synonym ἀποκατάστασις. Durch beide Ausdrücke wird das Reich der ersten Schöpfung gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung sagt nicht nur, daß das Reich durch ein Schaffen Gottes gewirkt wird, sondern auch, daß durch dasselbe die ursprüngliche Weltgestalt wiederhergestellt wird.

In Verbindung mit βασιλεία wird häufig δόξα Glanz, Herrlichkeit genannt. Das Kommen Jesu in seiner βασιλεία ist ein Kommen ἐν δόξῃ Matth. 16, 27 f.; Mark. 8, 38. Bei der Bitte der Jünger um den Platz an der Seite Jesu hat Mark. 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου, während Matth. 20, 21 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου giebt. Im Reiche sitzt der Menschensohn ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ Matth. 19, 28; 25, 31. Der Christus muß eingehen εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ Luk. 24, 26. Ganz analog ist die Verbindung von βασιλεία und δύναμις. Das Kommen Jesu ist ein Kommen μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς Matth. 24, 30; Mark. 13, 26; Luk. 21, 27. Das Reich Gottes kommt ἐν δυνάμει Mark. 9, 1.

Gelegentlich wird auch οὐρανός oder οὐρανοί synonym βασιλεία gebraucht. Der Lohn, der im Reiche empfangen wird, ist ἐν οὐρανοῖς Matth. 5, 12; Luk. 6, 23. Ganz analog der Mahnung, statt nach irdischem Besitz nach dem Reiche zu trachten, ist der Gedanke Matth. 6, 20 Schätze im Himmel zu sammeln, Luk. 12, 33; 18, 22; Mark. 10, 21. Daß die Entscheidung des Jüngers, der die Schlüssel des Reiches erhält, das Reich öffnet oder schließt, wird durch die Worte ausgedrückt, daß sein Wort im Himmel gilt, Matth. 16, 19; 18, 18. Weil im Himmel das Reich Gottes ist, so geschieht dort der Wille Gottes, Matth. 6, 10.

Einen Einblick in den Reichsgedanken gewähren ferner die Opposita des Begriffs. Wer nicht ins Reich eingeht, geht in die κόλασις αἰώνιος, εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον Matth. 24, 41. 46. Wer nicht im Reiche zu Tische sitzt, wird in die Finsternis draußen geworfen, Matth. 8, 12. Ebenso stehen einander ζωὴ αἰώνιος und πῦρ αἰώνιον oder γέεννα τοῦ πυρός gegenüber Matth. 18, 8 f. An einer Stelle Matth. 12, 25 ff. und in den Parallelen ist das Reich des Satans als Gegensatz gegen das Reich Gottes genannt. In einigen

Worten ſteht das Reich im Gegenſatz zum κόσμος. Die ganze Welt wird Matth. 16, 26 als der andere mögliche Gewinn dem Reiche gegenübergeſtellt. Identiſch iſt der Gegenſatz zwiſchen αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος Luk. 20, 34 f. Die Söhne τοῦ αἰῶνος τούτου ſtehen den Söhnen des Lichtes gegenüber Luk. 16, 8. φῶς ſteht in dieſem Worte in ähnlicher Weiſe für βασιλεία wie ſonſt δόξα. Die μέριμναι τοῦ αἰῶνος erſticken den λόγος τῆς βασιλείας Matth. 13, 22; Mark. 4, 19. In den Parallelen zu Matth. 19, 29, in den Worten Mark. 10, 30; Luk. 18, 29 wird vom Empfang des Lohnes ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ geredet, während Matthäus vom Erbe des ewigen Lebens ſpricht, vgl. noch Matth. 12, 32. Auch der Gegenſatz von αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος reſp. μέλλων dient alſo zur Erläuterung des Reichsgedankens; ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ ἐρχόμενος iſt ſynonym βασιλεία. Dem Kommen des αἰὼν μέλλων geht die συντέλεια τοῦ αἰῶνος voran, Matth. 13, 39 ff.; 24, 3; 28, 20. Dieſer Gegenſatz beſagt alſo, daß durch das Kommen des Reiches an Stelle des gegenwärtigen Weltlaufs und der beſtehenden Weltgeſtalt eine neue Weltgeſtalt treten wird. Wer des kommenden Weltlaufs teilhaftig wird, nimmt damit teil an der Auferſtehung. Im Reiche beginnt eine ganz neue Weiſe des Daſeins, die Ehe hört auf, denn die Naturſeite der Menſchen iſt der der Engel gleich, Luk. 20, 35. Die kommende Weltgeſtalt entwickelt ſich nicht aus dieſer Welt, ſondern entſtammt der ſchaffenden Macht Gottes: wer die Auferſtehung der Toten verneint, kennt die Kraft Gottes nicht, Matth. 22, 29; Mark. 12, 24.

Auch das ſetzt Jeſus einfach voraus, daß mit dem Kommen des Reiches das Gericht kommt. Wenn der Menſchenſohn mit dem Reiche kommt, ſo wird er richten, Mark. 8, 38 f.; Matth. 16, 27; Luk. 9, 26 f.; Matth. 13, 41. 49. Im Gericht wird entſchieden, wem das Reich geöffnet und wem es verſchloſſen wird, Matth. 25, 31 ff.

Die Darſtellung der Reichshoffnung des Judentums, wie Jeſus ſie vorfand, iſt indeſſen durch die Statiſtik des Sprachgebrauchs nicht erſchöpft. Aber auf Grund derſelben iſt es möglich, die Anſchauung vom Reiche, deren Umriſſe der

Sprachgebrauch zeigt, aus der Litteratur des Judentums zu ergänzen und zu bereichern. Denn aus der Statistik ergiebt sich eine Reichsanschauung als Besitz des Volkes, wie sie in den alttestamentlichen Pseudepigraphen und Apokalypsen in ausgeführter Form vorliegt. Auch hier ist die Hoffnung ausgesprochen, „daß Gottes Reich erscheinen werde in seiner ganzen Kreatur," Ass. Mos. 10, 1; daß das größte der Reiche des unsterblichen Königs erscheinen werde, Or. Sib. 3, 46 f. Als ein Erscheinen, ein Sichtbarwerden wird das Kommen des Reiches auch Esr. 7, 26 vorgestellt: die Stadt und das jetzt verborgene Land erscheint; vgl. auch 17, 36: Zion wird kommen und gezeigt werden allen. Der Ausdruck: *βασιλεία τοῦ θεοῦ* findet sich noch Ps. Sal. 17, 4 und 5, 21: Deine Güte ist über Israel in deinem Reiche. Auch im Buche Daniel erscheint das Reich als Gabe Gottes. Die Heiligen des Höchsten empfangen das Reich, 7, 18. 22. 27. Als das begründende Moment im Kommen des Reiches wird das Erscheinen Gottes erwartet. Diese Hoffnung ist allgemein. Sie entspricht der prophetischen Verheißung vom Kommen Gottes zu seinem Volke, damit alle Welt ihn als König erkenne, vgl. z. B. Mich. 1, 3; Jes. 26, 21; Ps. 96, 10 ff. So kommt das Reich damit, daß Gott sichtbar wird: er wird hervortreten aus seiner Wohnung, Hen. 1, 3; er wird herabkommen, die Erde heimzusuchen mit Gutem, Hen. 25, 3. Gott wird „erscheinen dem Auge eines jeden, und jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Zion," Jubil. 1. Die Menschen werden Gott schauen, Or. Sib. 5, 277. 352;[1]) 4. Esr. 7, 33. Das Erscheinen Gottes bewirkt zugleich die Erlösung der Gerechten und die Vernichtung ihrer Feinde, Ass. Mos. 10, 3. 7.

Allein als der Bringer des Reiches wird auch der von Gott eingesetzte König bezeichnet: vor allen Dingen gehören der König und das Reich zusammen. Mit dem König kommt das Reich. Wenn der Menschensohn gekommen ist, dann erhalten

[1]) Aus dem 5. Buche können nur diejenigen Stücke herangezogen werden, die durch ihre Tendenz ihren jüdischen Ursprung verraten, vgl. Schürer II, 803.

die Heiligen des Höchsten das Reich, Dan. 7, 13; Hen. 45, 4; 46, 4; 52, 9; 55, 4;[1]) 4. Esr. 13, 1 ff. Gott sendet den König vom Himmel her, Or. Sib. 3, 286 ff. 652 ff.; 5, 414 ff.; Ps. Sal. 17, 23 ff.; Jubil. 31, den Gesalbten, Hen. 48, 10; 52, 4; Ps. Sal. 17, 36; 18, 6 f.; 4. Esr. 7, 28 f.; 12, 32; Bar. 29, 2; 30, 1; 39, 7; 70, 9; 72, 2. Der Gedanke ist auch in den Evangelien bezeugt: wenn der Christus kommt, so wird das kommende Reich, Mark. 11, 10, oder der kommende König, Matth. 21, 5; Luk. 19, 38, begrüßt. Der Menschensohn, der das Reich im Gericht öffnet oder verschließt, ist der König, Matth. 25, 34 ff. Jesus tritt als der Christus, als der gesalbte König, als der König Israels auf, Mark. 15, 2. 4. 12. 18 ff.; Luk. 23, 2 f. 35 ff.; vgl. Luk. 1, 33; Matth. 2, 2. Die Prädikate Christus und Sohn Gottes stellt die Erwartung Israels nebeneinander, Matth. 16, 16; 26, 63; Mark. 14, 61; Luk. 23, 66 vgl. 70; 4, 41. Als Synonyme treten beide Worte auch auf, Matth. 27, 40; vgl. Mark. 15, 32. An der letzteren Stelle wird als gleichwertig noch hinzugefügt ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Beide Benennungen finden sich auch Luk. 23, 35. 37. Erläutert wird der Ausdruck ferner durch Hinzufügung von ἐκλεκτός und ἐκλελεγμένος, bei Χριστός Luk. 23, 35, bei υἱός μου 9, 5. Wer der Sohn ist, ist der Geliebte, Matth. 3, 17; 17, 5; Mark. 1, 11; 9, 7; Luk. 3, 22.

Wie sein Reich das Reich Davids genannt wird, so nennt ihn Israel den Sohn Davids, Ps. Sal. 17, 23; Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9; 22, 42; Mark. 10, 47 f.; 12, 35; Luk. 18, 38 f.; 20, 41. Er ist der aus der Menge Erwählte, und zwar, weil er der Gerechte ist: er ist der Gerechte und Auserwählte, Hen. 40, 5; 45, 3 ff.; 48, 6; 49, 2. 4; 51, 3. 5; 52, 6. 9; 53, 6; 55, 4; 61, 5. 8. 10; 62, 1. Wie er dieses Prädikat mit Israel teilt — Israel ist das aus den Völkern erwählte Volk — so erhalten es auch die Frommen: sie sind die Gerechten und Auserwählten, vgl. auch 71, 14 ff.

Die Erwählung bezeichnet nicht eine Einsetzung in ein unwirk-

[1]) Auch der Ursprung dieser Stücke ist bekanntlich streitig. Vgl. darüber unten.

ſames verborgenes Verhältnis zu Gott, ſondern eine beſondere Stellung führt ſich auf Erwählung durch Gott zurück, Deut. 7, 6. 7; 14, 2; 1. Reg. 10, 9; 1. Chron. 28, 4; 2. Chron. 9, 8; Pſ. 33, 12; vgl. Jubil. 22. Die That, in der ſich Gottes Wohlgefallen zeigt, erhebt den Erwählten aus der Menge, verſetzt ihn in ein Näheverhältnis zu Gott und ſetzt ihn damit in eine Machtſtellung ein. In der göttlichen Erwählung iſt's begründet, daß Israel Gottes Sohn iſt, Jeſ. 41, 8; Deut. 14, 1 f.; Exod. 4, 22. Auch in der ſpäteren Litteratur heißen die, die Gott gehören, ſeine Söhne, Pſ. Sal. 17, 30; Ass. Mos. 10, 3; Or. Sib. 3, 702. Israel wird mit dem erſtgeborenen einzigen Sohne verglichen, Pſ. Sal. 18, 4, oder auch mit dieſem Namen genannt, 4. Esr. 6, 58; Jubil. 1. 2. Wer Sohn Gottes iſt, der ſteht in königlicher Machtſtellung, Pſ. 2, 7 f.; 82, 6 f. 89, 7; 2. Sam. 7, 14. Wer der Welt entnommen und in die Nähe Gottes verſetzt iſt, der iſt geheiligt, der Sohn Gottes iſt Gott geheiligt. „Ich habe ihn mir zum erſtgeborenen Sohne aufgeſchrieben und ihn mir geheiligt für immer und ewig.“ Jubil. 2. Dem Meſſias bringt das Volk darum den Namen: der Heilige Gottes entgegen, Mark. 1, 24; Luk. 4, 34. Sohn Gottes heißt der erwartete Meſſias: 4. Esr. 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9; Hen. 105, 2. Auch dieſen Namen bringt das Volk Jeſu entgegen, Matth. 8, 29; Mark. 3, 11; 5, 7. Ob er es iſt, darum handelt es ſich in der Verhandlung vor dem Hohenprieſter, Matth. 26, 63; Mark. 14, 61; Luk. 22, 70. Den Eindruck, den ein Wunder hervorruft, giebt das Wort wieder: du biſt wahrlich Gottes Sohn, Matth. 14, 33. Zu demſelben Bekenntnis veranlaſſen den Hauptmann die Zeichen beim Tode Jeſu: für wen Gott mit ſeiner Macht in dieſer Weiſe eintritt, der iſt Gottes Sohn, 27, 54. Ganz derſelbe Gedanke verrät ſich in den Worten des Volkes an den Gekreuzigten, Matth. 27, 40: als Sohn Gottes müßte er ſich dadurch erweiſen können, daß er über die Macht Gottes verfügen könnte, um ſich jeder Not zu entnehmen: rette dich ſelbſt, wenn du Sohn Gottes biſt, und ſteige herab vom Kreuze.

Was man unter dem Sohne Gottes verſteht und von ihm erwartet, zeigt auch die Verſuchungsgeſchichte. Wie ſich die

Erzählung unmittelbar an den Bericht über die Taufe und an das Wort: du bist mein Sohn — anschließt, so knüpfen alle drei Versuchungen daran an, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Die Versuchungen haben nicht den Sinn, Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu auszusprechen oder hervorzurufen.[1]) Aus den Antworten Jesu ergiebt sich vielmehr, worin die Versuchung liegt, worin Jesus die Sünde sieht, zu der er verführt werden soll. Nun weist aber Jesus die Aufforderung, sich Brot zu schaffen, mit den Worten zurück, daß Brot nicht das einzige Mittel sei, durch welches Leben erhalten wird. Jesus würde damit die Erkenntnis verleugnen, daß Gott Leben auch noch auf andere Weise erhalten kann, als durch Brot. Also sieht Jesus die Versuchung darin, daß er sich aus der Not helfen solle. Hiernach versteht sich das verführerische Wort. Die Worte: „wenn du Gottes Sohn bist" — haben, wie Matth. 27, 40, den Sinn, daran zu erinnern, daß er ja der Aufforderung Folge leisten könne. Wenn er der Gottessohn ist, so steht ihm Gottes Macht unbedingt zur Verfügung, sich aus der Not zu helfen. Die Antwort Jesu enthält eine Bejahung seiner Gottessohnschaft: Gottes Macht wird ihn unbedingt schützen, aber daraus folgt für Jesus nicht, daß er sich jeder Not entziehen solle: Gott ist mächtig, ihn nicht nur aus der Not zu entrücken, sondern noch mehr: ihn in der Not zu erhalten. Weil er nicht nur in dem Sinne der Erwählte und Geliebte Gottes ist, daß Gott ihn aus jeder äußeren Not errettet, so kann er auch Not ertragen. Die zweite Versuchung knüpft ebenfalls an den Namen „Sohn Gottes" an und erläutert denselben daher. Auch sie will einen Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu weder ausdrücken noch erwecken, sondern setzt dieselbe voraus. Weil er Gottes Sohn ist, so giebt's für ihn keine Gefahr, Gottes Macht steht im unbedingt zu Gebote. Die Antwort Jesu sagt: daß ihm als Gottes Sohn Gottes Macht zu Gebote steht, das soll er nicht zu willkürlichen Machterweisungen, die mit seiner Aufgabe nichts zu thun haben, mißbrauchen: zur Durchführung der Ziele, um derentwillen

[1]) Gegen Weiß z. d. St.

Gott ihn gesandt hat, stellt Gott ihm seinen Schutz und seine absolute Macht zur Verfügung.

Auch die dritte Versuchung wendet sich an den Sohn Gottes. Nur so wird verständlich, warum der Versucher Jesu gerade die Weltherrschaft in Aussicht stellt und inwiefern dieses Versprechen versuchlich ist. Die Aufforderung setzt voraus, daß der Sohn Gottes König und Herr ist: ihm gehört die Welt. Der Vordersatz: wenn du Sohn Gottes bist, wird um der Zumutung willen, die der Versucher stellt, diesmal nicht ausgesprochen. Die Antwort Jesu spricht aus, daß ihm nur in der Unterordnung unter Gott die Welt gehört. Dadurch, daß er Gott unterthan wird und ihn als seinen Herren verehrt, wird er der Herr der Welt. Mithin erläutert und bestätigt die Versuchungsgeschichte den Begriff des Sohnes Gottes und empfängt umgekehrt durch den Christusgedanken Israels ihre Erklärung. Es zeigt sich damit, wie eng sich diese Erzählung an den Messiasgedanken des Volkes anschließt: so konnte sie nur ein Mann erzählen, der völlig mit dem Christusbild Israels vertraut war. Was der Teufel von Jesus fordert und ihm verspricht, das gebührt nach der Erwartung Israels dem Christus, dem Sohne Gottes.

Sohn Gottes ist der, für den Gott unbedingt eintritt, dem er seine Macht zur Verfügung stellt und den er dadurch in eine königliche Machtstellung einsetzt.

Der Christus ist dem Volke ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου Matth. 21, 9; 23, 29; Luk. 19, 38: er kommt im Namen des Herrn. Ihm gegenüber hat man es mit Gott zu thun. Er vertritt die Sache Gottes und Gott vertritt seine Sache.[1]) Mit ihm besucht Gott sein Volk, Luk. 1, 68. 78. Darum herrscht er durch Gott und Gott durch ihn. Beide Gedanken schließen sich für das jüdische Bewußtsein so wenig aus, daß sie sich vielmehr fordern. Dadurch, daß Gott den König schickt, kommt Gottes Reich, Ps. Sal. 17, 23. Weil Gott der König ist, Or. Sib. 3, 616. 717 f. 807, so sendet er den König, V. 286. 652, und wird dadurch selbst als

[1]) Vgl. Cremer s. v. ὄνομα.

König offenbar und erkannt. Wie sehr beide Gedanken zusammen gehören, zeigt am deutlichsten Ps. Sal. 17. Der Psalm spricht aus, daß das Königtum Gottes über Israel jede andere Herrschaft ausschließt. Aber die Herrschaft des gesalbten Königs wird eben damit gefordert: Gott ist König, deswegen wird der Messias erhofft, *καὶ τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς* V. 32. Dann ist Gott selbst als König offenbar geworden, V. 38. 51. Darum wird mit der Anerkennung des Messias Gott die Ehre gegeben, Hen. 48, 5; 61, 9 ff. Und umgekehrt heißt es: sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten, Hen. 48, 10. Gott vertritt die Sache des Königs, weil der König seine Sache vertritt: er ist der Gerechte und Auserwählte. Gott hat an ihm Gefallen gefunden, ihn erwählt, ihm die Macht übertragen und ihn auf seinen Thron gesetzt, weil die Gerechtigkeit in ihm wohnt, Hen. 46, 3. „Nicht nach eigenem Rat wird er das alles thun, sondern den Geboten des großen Gottes gehorsam," Or. Sib. 3, 655 f. In derselben Weise motiviert Ps. Sal. 17, 41 ff. seine Stellung: er ist rein von Sünde, zu herrschen über großes Volk. Stark ist er in der Furcht Gottes. „Nie in seinem Leben wird er straucheln gegen seinen Gott, denn Gott bildet ihn stark an heiligem Geist und weise an verständigem Rate, voller Thatkraft und Gerechtigkeit."[1]) Wie die Söhne Gottes den Geist haben — vgl. Jubil. 1: sie werden mein Sohn sein, und werden alle Söhne Gottes genannt werden und alle Söhne des Geistes — so hat auch nach jenem Wort der Messias den Geist Gottes, wie auch Hen. 49, 3; Ps. Sal. 18, 8. Dies setzt auch Israel voraus. Ist er der Christus, so muß er übernatürliche Erkenntnis haben, weil er den Geist hat, Matth. 27, 67.

Um seiner Gerechtigkeit willen macht Gott ihn zum König, denn als König ist er der Richter. Denn des Königs Aufgabe ist es, gerechte Ordnungen zu schaffen, dem Recht zum Rechte zu verhelfen. Indem er also als König kommt, kommt er als Richter, d. h. er kommt, um gerechte Zustände herbeizuführen, denen, die Recht haben,

[1]) Übersetzung von Wellhausen.

Recht zu schaffen und alles, was gerechte Verhältnisse hindert, zu beseitigen. In dieser That besteht das Gericht, zu dem er kommt. So gut das Kommen des Reiches als ein Kommen Gottes beschrieben wird, so gut wird Gott als der Richter genannt, der das Gericht abhält. Ass. Mos. 10, 3 ff.: indem er Israel errettet und seine Feinde vernichtet, kommt sein Reich. Hen. 1, 7 ff.; 47, 3; 90, 20 ff. In anderen Worten erscheint der gesalbte König als Richter. Weil Gott durch ihn seine Herrschaft ausübt und er sein Königtum durch Gott, so richtet Gott durch ihn und er in der Macht Gottes. Indem Gott den König zum Gericht sendet, richtet er, erweist er sich als der gerechte Richter und Herrscher, Or. Sib. 3, 689. 704; Hen. 45, 3; 55, 4; 61, 8; 69, 26 ff.; 4. Esr. 12, 32; 13, 1 ff.; Bar. 29, 2; 30, 1; 39, 7. Gott macht des Königs Wort mächtig und wirksam. Darum sind gerechte Verhältnisse der Erfolg seines richtenden Handelns, Hen. 91, 17: die Sünde wird nicht mehr genannt werden in Ewigkeit, vgl. 92, 5; 4. Esr. 6, 27 f.; Ps. Sal. 17, 29: er wird Ungerechtigkeit nicht in ihrer Mitte wohnen lassen, und es wird kein Mensch unter ihnen wohnen, der von Bosheit etwas weiß; V. 36: kein Unrecht ist in seinen Tagen in ihrer Mitte; V. 45 f.: er weidet die Herde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und wird nicht zulassen, daß eins von ihnen strauchle auf der Weide. Der Gesalbte des Herrn wird sie alle gottesfürchtig machen, ein gutes Volk in der Furcht Gottes in den Tagen der Gnade, Ps. Sal. 18, 9 f. Gott wird nach Einem Gesetz die Menschen auf der ganzen Erde richten, Or. Sib. 3, 756. Denn der Gesichtskreis der messianischen Hoffnung ist universal, vgl. Mich. 4, 1 ff. Alle Menschen werden Gott, den großen König verehren, Or. Sib. 3, 616. 716 ff. Sie unterwerfen sich Israel freiwillig, Hen. 90, 30. Alle Könige, die die Erde inne haben, werden den Menschensohn als Herren über alles anerkennen, 62, 6. Die Heidenvölker dienen dem gesalbten König und er wird Gott auf der ganzen Erde zu Ehren bringen, Ps. Sal. 17, 32. Die Nationen kommen vom Ende der Erde nach Jerusalem, um seine Herrlichkeit zu sehen. Denn weil Israel Gottes erwähltes Volk ist, sein einziger

Sohn, so ist um seinetwillen die Welt geschaffen. Sie ist ihr Erbe, das sie besitzen müssen, 4. Esr. 6, 58 f.; 7, 11. Der Same Jakobs wird herrschen und Macht ausüben nach seinem Willen über alle Völker, er wird die ganze Erde besitzen und sie auf ewig erben, Jubil. 32, 20.[1]) Gott wird Israel stark machen und es segnen, daß es die ganze Erde erbe, Jubil. 21. Weil Israel das Volk und Erbe Gottes ist, so wird auch das ganze erwählte Volk gesammelt. Die Zerstreuten kommen zurück, Hen. 90, 33; Ps. Sal. 8, 34; 11; 4. Esr. 13, 47. Mit dem Kommen des Messias sind indessen nicht nur gerechte Zustände unter den Menschen gestiftet, der „stille Friede" unter den Völkern, Or. Sib. 3, 376—380, das Ende aller Kriege, V. 652 ff., sondern auch eine Beseitigung alles Übels aus der Natur, 3, 620 ff. 743 ff. vgl. 787 ff. Durch die schützende Hand Gottes steht die Natur dem Menschen zur Verfügung, sie dient ihm und er ist ihr Herr. Diese Hoffnung vollendet sich in der Erwartung der Weltverwandlung. Nicht nur Jerusalem wird verwandelt, vgl. z. B. Hen. 90, 29, d. h. ein neues Jerusalem erscheint, sondern die ganze Welt wird durch einen schaffenden Akt Gottes umgestaltet. Das Reich kommt durch eine Neuschöpfung. „Der Berg Zion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung," Jubil. 4. Die Erde wird versinken, Hen. 1, 7; Or. Sib. 3, 81 ff.: Himmel und Erde vergehen. An jenem Tage wird Gott den Himmel umgestalten und die Erde umwandeln, Hen. 45, 4 f. „Der vorige Himmel wird schwinden und vergehen und ein neuer Himmel wird erscheinen," 91, 16. Die Erde muß verwandelt werden, 4. Esr. 6, 16. Dieser Welt, die vergehen muß und voll Trauer und Schwäche ist, 4. Esr. 4, 26 f., steht die künftige Welt gegenüber (hoc — futurum saeculum), 8, 1. Diese Welt wird sterben und die, die noch nicht erwacht ist, wird erweckt werden, 7, 31. Auferweckt werden auch die Toten, die an ihr teilnehmen sollen, Dan. 12, 2. 13. Sie werden aufstehen zu ewigem Leben, Ps. Sal. 3, 16; 13, 9; 14, 2 f.; Hen. 51, 1; 61, 5; 91, 10; 92, 3; 4. Esr. 7, 32; Bar. 30, 1. Über

[1]) Nach der Versabteilung bei Rönsch.

die neue Leiblichkeit der Auferweckten spricht sich die Apokalypse des Baruch in einer Weise aus, die erkennen läßt, daß es sich hier nicht um Gedanken handelt, die dem allgemeinen Bewußtsein geläufig sind, sondern um besondere Aufschlüsse des Verfassers, die die populäre Vorstellung überschreiten. Der Gedanke entstammt einer besonders auf diesen Punkt gerichteten Reflexion, wie er sich auch als einen besonderen Aufschluß auf eine Anfrage hin einführt. Die Art, in der die Auferstehung geschildert wird, entspricht offenbar der allgemeinen Vorstellung. Der Verfasser stößt sie nicht um, sondern knüpft an sie an: die Erde giebt die Toten wieder, wie sie sie empfangen hat, ohne ihre Gestalt zu verändern. Später aber erfahren sie eine Verwandlung, die sie befähigt, die unvergängliche Welt zu empfangen, 51, 3. Dann erst können sie die ihnen jetzt unsichtbare Welt und den ihnen jetzt verborgenen Aon (tempus) sehen.[1]) Hier erscheint also das Sichtbarwerden des jenseitig bereits reell existierenden Reiches als bewirkt durch eine Verwandlung der Daseinsweise der diesseitigen Welt. Diese wird hineingezogen in die Gestalt der jenseitigen Welt und dadurch wird dieselbe sichtbar. Denn der künftige Aon wird nicht nur als ideell, in der Absicht Gottes existierend gedacht, sondern reell existiert am Orte Gottes, im Himmel das Reich, die Engelwelt, jetzt verborgen und unsichtbar wie Gott. Aber am Ende dieses Weltlaufs wird sie sichtbar werden und die Welt und mit ihr die Menschen in ihre Existenzform hineinziehen. Auch im Buche Henoch wird die künftige Welt nicht als ideell, sondern als reell existierend vorgestellt, denn sie besteht in der Gott umgebenden Welt, im Himmel. So ruft der Engel Henoch „Frieden zu im Namen der künftigen Welt, denn von dort geht der Friede aus seit der Schöpfung der Welt," 71, 15. Wie das Sichtbarwerden Gottes und das Erscheinen des Königs das Reich bringt, so gehört die Gegenwart des Königs zum Wesen des Reiches. Das Licht Gottes wird ihnen leuchten, Hen. 1, 8; 38, 4; Or. Sib. 3, 786. Gott und der Messias werden bei ihnen sein, Hen. 45, 4; 62, 14; 105, 2.

[1]) Vgl. zu den Ausdrücken gloria, glorificabitur, splendor, δόξα, δοξάζειν.

Diese Statistik der Vorstellungen Israels über das Reich Gottes dient zum Verständnis und zur Erläuterung der Reichsanschauung, die Jesus nach den Evangelien voraussetzt und vorfindet. Die messianische Hoffnung, die sich in der Litteratur des Judentums ausspricht, zeigt im einzelnen Schwankungen und Differenzen.[1]) Die verschiedene Gestaltung der Hoffnung ist durch die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie auftritt, bedingt. Allein die in der gegebenen Statistik vorgeführten Züge werden durch die Gleichmäßigkeit, mit der sie wiederkehren und durch das Zeugnis der Evangelien als zur populären, allgemeinen Vorstellung gehörend, bezeugt. Hiernach lassen sich nun die wesentlichen Merkmale des Reichsgedankens Israels feststellen.

Unter dem Reiche Gottes wird stets eine Gabe Gottes verstanden. Das Reich ist nicht eine Aufgabe, oder ein Zweck, eine Idee, ein Ideal, oder eine Gemeinschaft, sondern seinem Wesen nach eine Gabe Gottes.

Es ist deswegen dem Reichsgedanken wesentlich, daß die Stellung des Menschen dem Reiche gegenüber eine empfangende ist. Der Mensch erwartet, empfängt, erbt, besitzt, genießt das Reich, er geht ein ins Reich, aber er wirkt es nicht: der Wirker des Reiches ist nur Gott. Das Reich ist eine objektive d. h. in Gottes Handeln begründete Größe.

Allerdings ist menschliches Handeln Bedingung für den Empfang oder Verlust des Reiches, aber nicht ein in diesem Handeln begründeter oder aus ihm entspringender Erfolg desselben, sondern allein und direkt dem Willen und der That Gottes entspringend.

Das Reich ist eine Wirkung des schaffenden Handelns Gottes. Gott wirkt das Reich nicht so, daß er aus der Welt entwickelte, was in ihr begründet ist. Es ist der Reichshoffnung wesentlich, daß sie eine Erneuerung der Welt in eine Gestalt erwartet, die nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch einen schaffenden Machtakt Gottes entsteht.

Das Reich ist verborgen, himmlisch und künftig. Der

[1]) Schürer II, 418 ff.

Gedanke darf nicht so verstanden werden, als sei das Reich als ein noch unbenutzter Schatz im Himmel aufbewahrt gedacht, seiner Bestimmung, von der Welt empfangen zu werden, harrend. Das Reich ist auch nicht nur ideell, in der Absicht Gottes, sondern reell bei Gott. Im Himmel, in der Gott umgebenden Fülle des Lebens, der Engel, des Lichtes und der Kraft besteht das Reich.

Die Welt empfängt das Reich dadurch, daß das unsichtbare Reich erscheint oder das himmlische Reich kommt. Das Reich, das verborgen ist, wird sichtbar; das Reich, das im Himmel ist, zieht auch die Welt in seinen Bereich und wandelt sie um in seine Gestalt.

Die schaffende Kraft Gottes, die das himmlische Reich gestaltet, ergreift die Welt und erneuert sie: dies schaffende Handeln Gottes ist das Erscheinen oder das Kommen des Reiches.

Das Kommen des Reiches ist die endgiltige Erfüllung aller Israel gegebenen Verheißungen. Gott bringt das Reich durch den Christus und der Christus durch das Wirken Gottes. Beide Gedanken werden nicht geschieden: das Reich des Christus ist das Reich Gottes.

Hiermit ist die Reichsanschauung indessen erst formell bestimmt nach den Prädikaten und Attributen, die mit dem Reiche verbunden werden.

Zu einer inhaltlichen Bestimmung der Reichshoffnung gelangt man durch die Frage, in welchem Sinne das Ziel der Hoffnung Israels ein „Reich Gottes" genannt wird. Denn der umfassende Ausdruck für die erwartete Umgestaltung der irdischen Verhältnisse ist der, daß Gott König geworden ist. Es fragt sich also, welches das wesentliche und charakteristische Merkmal der erhofften Zukunft in ihrem Unterschiede von der Gegenwart ist, um derentwillen der erwartete Weltzustand „Reich Gottes" genannt wird, und um deswillen dem gegenwärtigen Weltzustande dieser Charakter nicht zukommt, m. a. W.: es kommt darauf an, den Charakter der Umgestaltung irdischer Verhältnisse, die Israel erwartet, zu bestimmen und zu verstehen, inwiefern hierin das Kommen eines

Reiches Gottes gesehen wird. Das Wesen der erwarteten Umgestaltung muß sich in jedem Ausdruck der Hoffnung wiederfinden. Es läßt sich also an einem einzigen Beispiel bestimmen und bewährt sich dadurch, daß es sich überall wiederfindet.

Ps. Sal. 17 ist das Motiv des Gebetes: Schau, Herr, und erwecke ihnen den König, den Sohn Davids, deutlich erkennbar: es war keiner in Jerusalem ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ ἀλήθειαν (חֶסֶד וֶאֱמֶת), V. 17, und es war keiner unter ihnen ὁ ποιῶν δικαιοσύνην καὶ κρίμα, von ihren Ersten bis zum Geringsten waren sie in lauter Sünde, V. 21. Um deswillen müssen nun fliehen οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων, V. 18. Darin ist nun die Bitte um die Sendung des Königs begründet und jenem Zustande werden die Verhältnisse gegenübergestellt, die der König begründen soll: er wird nicht zulassen, daß Ungerechtigkeit unter ihnen wohnt, V. 29; es wird nicht Übermut unter ihnen sein, so daß Vergewaltigung unter ihnen vorkäme, V. 46. Wenn der Sohn Davids Gott so zu Ehren gebracht hat, V. 32, dann ist Gott König, V. 51. Hier besteht also das Wesen des Umschwungs in der Herbeiführung gerechter, guter Verhältnisse. Wenn dem Recht, das jetzt vergewaltigt wird, zum Recht verholfen ist, wenn der Gerechte wie ein Gerechter behandelt wird, d. h. Güte erfährt, dann ist Gott König. Denn es wird vorausgesetzt, daß der, der sich zu Gott hält und also im Rechte ist, Unrecht leiden muß und vergewaltigt wird. Eben weil die Welt ungerecht ist, so sind die, die sich zu Gott halten, die Gedrückten, die Dulder, die πτωχοί. Und umgekehrt: wer von der Welt nichts zu erwarten hat, der hält sich zu Gott, dessen Hoffnung steht auf Gott. Die Frommen danken Gott, weil er sich der Gedrückten erbarmt, 10, 7. Gott ist die Hoffnung und Zuflucht der Gedrückten, 5, 2; 15, 2; er hört auf die hoffende Bitte des Gedrückten, 18, 3. Besonders charakteristisch spricht Ps. 5 aus, wie Gott und der Arme zusammen gehören und die gedrückte Lage zum Motiv der Hoffnung wird: des Armen und Dürftigen Hoffnung — wer ist es, wenn nicht du, Herr — erquicke die Seele des Gedrückten (ταπεινοῦ), V. 13 f. Laß

deine Hand nicht schwer auf uns liegen, damit wir nicht um der Not willen sündigen, V. 8. Darum ist auch das Richten des Königs, durch welches gerechte Verhältnisse hergestellt werden, das Ziel der Hoffnung.

Im Gericht äußert sich das Erbarmen des Herrn gegen seine Knechte, 2, 37; seine Gerichte über das Land sind voll Erbarmen, 18, 3. Der Fromme preist die gerechten Gerichte Gottes, denn Gott ist gütig und barmherzig. Gott wird wegen seiner Gerichte gepriesen durch den Mund der Frommen, 8, 40; vgl. 10, 6. Genau ebenso ist die Situation im Buche Henoch.[1]) Auch hier ist der Menschensohn „die Hoffnung derer, welche betrübt sind in ihrem Herzen," 48, 4. Ein wesentlicher Zug der Hoffnung ist es, daß „die Gerechten Ruhe haben vor der Bedrückung der Sünder," 53, 7. Der Gerechtigkeit steht die Gewaltthätigkeit gegenüber, 91, 5 ff.; 98, 8; dem Wege der Gerechtigkeit die Wege der Gewaltthätigkeit, V. 91, 18 ff. Das Gericht ergeht über die, die Bedrückung üben, V. 12. Die Gerechten sind die Verfolgten, 95, 7; 96, 5 ff.; 104, 3 ff.; 108, 10 u. o. Darum beten die Gerechten um das Gericht, Hen. 47, 2; 97, 5; 104, 3, in dem ihnen Gott Frieden schaffen wird, 1, 7; 5, 7 ff. Dasselbe gilt von der Apokalypse des Baruch. Den Charakter der Umgestaltung, die das Ende des Weltlaufs bringen wird, schildert der Verfasser 83, 10 ff. einfach so, daß alles, was in dieser Weltzeit mächtig, groß und stark, übermütig und reich ist, in sein Gegenteil verkehrt werden wird. In dem Sturz alles dessen, was in diesem Weltlauf herrscht, wird sich die große Macht des Herrschers offenbaren, V. 7. Den Gedanken, daß die Umgestaltung, die das Reich bringt, in der Umkehr der Machtstellung besteht, die in dieser Zeit galt, spricht der Verfasser bei den Worten über die Auferstehung aus. Darin, daß der Gedanke hier nur beiläufig und gelegentlich auftritt, zeigt sich, wie selbstverständlich er dem Verfasser ist, 51, 5: sie (die mein Gesetz verachtet haben) werden diejenigen sehen, über die sie sich jetzt erhoben haben, die dann mehr als sie selbst erhoben und verherrlicht werden.

[1]) Dieser Zug ist nicht bloß für die Bilderreden charakteristisch. Schürer II, 625.

Ähnlich werden in der Esra-Apokalypse diejenigen, die ungerechterweise geschädigt haben in ihrer Ungerechtigkeit, als die Gerichteten bezeichnet, 6, 19. Dieser Charakter der Reichshoffnung spricht sich in sehr getreuer Weise in den Psalmen der Maria und des Zacharias Luk. 1 aus. In dem, was Maria erfahren hat, sieht sie die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen, V. 54. Indem Gott der Maria und mit ihr Israel den Christus gegeben hat, zeigt sich die Weise, in der er handelt:[1]) er erweist seine Macht, indem er Übermütige zerstreut, Machthaber von den Thronen stößt, Niedrige (ταπεινούς) erhöht, Hungernde mit Gütern füllt und Reiche leer ausgehen läßt. In ähnlicher Weise beleuchtet der Psalm des Zacharias die Stimmung der Reichshoffnung. Der aus dem Hause Davids kommende Christus bringt Errettung — σωτηρία — nämlich für Israel Errettung von seinen Feinden und Gegnern, V. 71. Erlösung von seinen Feinden aber bedarf Israel, damit es in Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeit Gott priesterlich dienen könne.

Die Haltung der Reichserwartung, die sich in diesen Gedanken ausspricht, läßt sich schon in den kanonischen Schriften des Alten Testamentes erkennen:[2]) Gott und die Armen gehören zusammen. Diese Stimmung hat natürlich ihre geschichtlichen Motive und die einzelnen oder zusammenhängenden Äußerungen, in denen sie sich ausspricht, haben konkrete historische Veranlassungen: sie wäre grundlos, wenn sie sich

---

[1]) In dem Psalm will Lukas jedenfalls einen Ausdruck der Reichshoffnung Israels darstellen, denn die Worte sind motiviert durch die Erwartung der Geburt des Christus, in der sie die Erfüllung der Verheißung sehen, 48, 54 f. Um deswillen bezieht sich der Aor. V. 54 auf die That Gottes an der Maria und in ihr an Israel. Will man nun die Aor. V. 51 ff. nicht auf das Handeln Gottes beim Kommen des Reiches beziehen, so stehen sie doch in direktem Zusammenhange mit den vorhergehenden und folgenden. Dann sollen sie das Handeln Gottes im allgemeinen charakterisieren, die Norm angeben, nach der er auch an Maria gehandelt hat, und die sich in der beginnenden Erfüllung der Verheißung offenbart: gemäß diesem seinem Handeln handelt Gott auch, wenn er das Reich bringt.

[2]) Vgl. hierfür besonders Cremer s. v. πραΰς.

nicht an bestimmten Erlebnissen gebildet hätte. Allein, wie die Hoffnung, die aus ihr hervorbricht, weit hinausgeht über die Erwartung einer Hilfe aus socialen oder nationalen Nöten, und sich schließlich auf eine göttliche That richtet, die die Welt in ihrem Naturbestande erneuert, so liegen auch die Motive dieser Stimmung tiefer, als in einzelnen geschichtlichen Erlebnissen. Wie die Hoffnung nicht mehr geschichtlich begrenzt ist, sondern über die Geschichte hinausgreift, so ist sie auch nicht bloß geschichtlich bedingt. An der Hand und auf Grund geschichtlicher Erlebnisse entsteht die Erkenntnis, daß in diesem ganzen Weltlauf die Absicht Gottes nicht realisiert ist. Es ist für die Frommen eine Sache der Erfahrung, daß der Gerechte auch der Bedrückte, der Duldende ist: wer von der Welt nichts zu erwarten hat, dem bleibt nichts übrig, als sich an Gott zu halten, und wer sich an Gott hält, der hat von der Welt nichts zu erwarten. Wenn dem Gerechten der Gewaltthätige gegenübersteht, wenn durch das Kommen des Reiches in der allgemeinen populären Erwartung die Letzten zu Ersten und die Ersten zu Letzten gemacht werden, so liegt darin nicht mehr bloß ein Urteil über geschichtlich bedingte Verhältnisse, sondern diese Sachlage ist als im Wesen der Welt begründet gedacht. Darum ist die Hoffnung auf Herstellung gerechter Verhältnisse notwendig Hoffnung auf Welterneuerung. Neben und über dem Eindruck, daß die Welt verderbt ist, steht der Glaube, daß Gott der König Israels ist, und weil der Erfahrungslauf die Erkenntnis, daß Gott gerecht ist, nicht zerstören kann, so richtet sich die Hoffnung auf die Zukunft, und was erwartet wird, heißt das Königreich Gottes.

Denn Richter ist Gott als König: als himmlischer König richtet er Könige und Mächte, Ps. Sal. 2, 34. Daß er König ist und den Erdboden richtet, das gehört notwendig zusammen, V. 36; Ps. 8 u. 17; vgl. 4. Esr. 7, 69; 8, 18; vgl. z. B. auch Ps. 96. Es ist die Aufgabe des Königs, gerechte Verhältnisse zu stiften, dem Recht zum Recht zu verhelfen.[1]) Die Aufgabe des Königs faßt sich ins Richten zusammen, 1. Sam. 8, 5; 2. Sam. 8, 15; 1. Reg.

[1]) Vgl. Cremer s. v. δίκη.

10, 9; vgl. außer den von Cremer angeführten Stellen noch Prov. 20, 8: wenn der König auf dem Richterstuhl sitzt, so scheidet er alles Böse aus; 29, 4: durch Recht giebt ein König einem Lande Bestand; V. 14: den Armen muß der König treulich Recht schaffen, vgl. Sap. Sal. 6, 2. Wie sehr die Stiftung gerechter Zustände als Hauptaufgabe des Königs angesehen wird, ergiebt sich auch aus den Worten, in denen der König verheißen wird: er wird erwartet als gerechter Richter, Jes. 32, 1; Jerem. 23, 5; Sach. 9, 9. Um deswillen heißen die Männer, die das Volk vor seinen Feinden retten und schützen, ihm gegen dieselben zu seinem Rechte verhelfen, „Richter". Die Aufgabe, die dem König als dem Richter zugewiesen ist, ist in erster Linie eine positive. Man denkt beim Richteramt des Königs nicht in erster Linie an sein Strafamt und bei seiner Herrschaft nicht daran, daß er seine Untergebenen unterwirft, ihnen gegenüber seinen Willen durchsetzt. Seine Macht gebraucht er zu Gunsten seines Volkes. Einen starken König zu haben, ist ein Glück, denn er hilft seinem Volke. Darum ruft Israel Gott als den König an, wenn es Hilfe sucht, Ps. 44, 5; 74, 12; Jes. 33, 22; Zeph. 3, 15. Ein guter und gerechter König wendet seinem Volke alles Gute zu. Wenn sein Wille geschieht, so genießt sein Volk ein ungestörtes Glück. Weil Salomo ein so mächtiger König war, so wohnten, solange er lebte, Juda und Israel in Sicherheit, „ein jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum," 1. Reg. 5, 4 f. Die gleiche Lage des Friedens und Glückes erwartet Israel im Königreich Gottes, Mich. 4, 4. Deswegen geht die Rechtfertigung der Gerechten, die vom Königreich Gottes erwartet wird, weit hinaus über die Beseitigung nationaler oder socialer, geschichtlich bedingter Mißstände. Wie ein gerechter König seinem Volke alles zuwendet, was in seiner Macht steht und von seinem Willen abhängig ist, so wird auch Gott den Seinigen in seinem Reiche alles gewähren, was er zu geben hat. So ordnet sich in die Erwartung der Königsherrschaft Gottes die Hoffnung auf eine Erneuerung der Natur ein. Weil in dem erhofften Reiche Gott der König ist und weil seine Macht unbegrenzt ist, den

Weltlauf umfaßt und die Natur gestaltet, so wird er mit seiner königlichen Macht seinem Volke auch die Welt unterwerfen. In dem Maße nun, als erkannt wird, daß im gegenwärtigen Weltlauf die Endabsicht Gottes mit der Menschheit nicht verwirklicht ist, wird die Hoffnung auf eine Erneuerung der Welt fest. Sie hat in der jüdischen Litteratur verschiedene Gestalten. Immer aber beruht die Erwartung darauf, daß die Gerechten und Erwählten Gottes die Stellung erhalten müssen, die Gott ihnen zugedacht hat. Auch die Erwartung der Weltverwandlung entspringt nicht einer regellosen und ziellosen Phantasie, sondern ordnet sich jenem Gesichtspunkt unter. Auch wenn die Erneuerung z. B. nur in der Form einer gesteigerten Fruchtbarkeit des Landes und einer Zähmung der Tierwelt erwartet wird, so ist das leitende Motiv der Hoffnung die Thatsache, daß die Natur dem Menschen nicht dient und er nicht ihr Herr ist, sondern mannigfach von ihr abhängig und unter sie unterworfen. Dies ist aber nicht die den Auserwählten von Gott zugedachte Stellung, denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen. Demgemäß werden auch die Tiere, denen früher der Mensch ohnmächtig gegenüberstand, den Menschen dienen und sich ihnen unterwerfen (ministrabunt — se subiicient), Bar. 73, 6. Auch die erwartete Fruchtbarkeit des Landes erscheint als die Erfüllung des Zweckes, den es für die Menschen hat. Das Land wird dem Menschen seine Frucht geben, „wie sich's gebührt," Or. Sib. 3, 621;[1]) vgl. V. 743 ff.

Entscheidend für das Verständnis der Reichserwartung und ihrer Motive ist es, daß mit dem Reiche die Gerechtigkeit und Freiheit von Sünde erwartet wird. Auch dieser Zug gehört wesentlich zum Königtum Gottes. Sündiges Thun ist Königen ein Greuel, Prov. 16, 12. Aus des Königs Nähe müssen die Gottlosen entfernt werden, Prov. 25, 5. Der König zerstreut mit seinem Blicke alles Böse, 20, 8. Ein weiser König sichtet die Gottlosen, V. 26. Wenn in Israel kein König ist, so thut jeder, was er will, Jud. 17, 6. So geschieht denn

[1]) Übersetzung bei Friedlieb.

im Reiche Gottes keine Sünde, sondern es herrscht Gerechtigkeit. Wo Gott der König ist, da geschieht Gottes Wille. Die Erlösung aus der Not wird erwartet, „damit wir nicht um der Not willen sündigen," Ps. Sal. 5, 8. Die Befreiung von seinen Feinden erwartet Israel, damit es in Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeit Gott priesterlich diene, Luk. 1, 75.

Obgleich also nicht Unterwerfung der Menschen die Form des Kommens des Reiches ist, so ist doch das Ziel, welches Gott beim Bringen des Reiches verfolgt, ein Volk, das seinen Willen thut. Wenn er seine königliche Macht seinem Volke zur Verfügung stellt, so will er damit alle Schranken beseitigen, die die Erfüllung seines Willens hemmen.

Gott wird aber nicht bloß in Israel zu Ehren gebracht, Ps. Sal. 17, 32, sondern in der ganzen Welt. Denn „in der Menge des Volkes besteht die Herrlichkeit eines Königs," Prov. 14, 28. Darum ist der Gesichtskreis der Reichshoffnung universal: weil Gott es ist, der der König Israels ist, so muß der König Israels auch der König der Welt werden. Die Hoffnung auf die universale Ausdehnung des Reiches gründet sich auf das Gottesbewußtsein Israels: weil der Gott Israels der Herr des Himmels und der Erde ist, so wird er auch als König der Welt offenbar und erkannt werden. Diese Überzeugung ist auch in solchen Ausführungen der die Erwartung begründende Gedanke, in denen die Erwartung ganz national ist, z. B. Ass. Mos. 10 oder etwa im Buch der Jubiläen. Weil Israel Gottes Volk, Gottes Erwählter, Gottes Erbe ist, darum wird es zum Herrn der Welt werden. Weil Gott das gesagt hat, so muß es geschehen, denn Gottes Wille setzt sich durch. Im Glauben Israels an Gott ist also diese Überzeugung immer begründet. Allein freilich besteht ein deutlicher und erkennbarer Unterschied zwischen irreligiöser und religiöser Verwertung dieses Gedankens: ob die Unterwerfung der Welt erwartet wird, weil sie Israel durch Gottes Zusage gehört, oder ob sie geglaubt wird, weil der Gott Israels von aller Welt als Gott verehrt werden muß, weil also Gott einmal als König überall herrschen muß. In dieser letzteren Form gehört sie notwendig zur Reichshoffnung: weil Gott

überall König werden muß, so müssen auch die Heiden sich ihm unterwerfen. Aber daraus erwächst auch für Israel Herrlichkeit, vgl. z. B. Luk. 2, 31 f. Indem Gott sein Heil, ein Licht, welches den Heiden zur Offenbarung dienen soll, angesichts aller Völker in Israel aufgehen ließ, hat er Israel verherrlicht.

Die Reichshoffnung gründet sich auf die Gotteserkenntnis Israels. Nicht als knüpfte sie sich als abstrakte Folgerung an den Gottesgedanken an. Vielmehr gründet sie sich durchaus auf die Zusage Gottes und erhält ihre Zuversicht aus der Überzeugung, daß Gott zu den Vätern geredet, mit ihnen einen Bund geschlossen, sich ihnen geoffenbart und ihnen das Erbe verheißen hat. Ohne diese Thatsache würde die Reichshoffnung unverständlich sein. Auf die Gotteserkenntnis Israels bleibt die Reichserwartung auch begründet und nach ihr richtet sie sich. Dadurch erhebt sie sich über ein bloßes Postulat. In vielen einzelnen, geschichtlich bedingten Zügen trägt sie den Charakter des Wunsches an sich: aus dem jeweiligen Bedürfnis oder der augenblicklichen Not wird auf die Art geschlossen, in der Gott die Zukunft gestalten muß, wenn sie eine Befriedigung aller Sehnsucht des Volkes in sich schließen soll. Dann ist die Hoffnung ein Postulat, das aus dem Mangel auf die notwendige Ergänzung durch Gott schließt. Aber als Ganzes trägt die Reichshoffnung diesen Charakter nicht, weil sie im Gottesgedanken begründet ist: Gott muß einmal König werden, seine Absicht mit der Welt muß einmal realisiert werden, sein Weltziel muß einmal wirklich werden, sein Wille muß einmal geschehen, eben weil es *Gottes* Wille ist. Nur daraus, daß dies der beherrschende Gedanke der Reichserwartung ist, erklären sich ihre einzelnen Züge. Darum empfängt im Reiche der Mensch nicht nur, was Gott ihm zugedacht hat, sondern er muß auch thun, was Gott haben will. Diese beiden Stücke gehören zu dem „Geschehen des Willens Gottes", das im Reiche stattfindet. Wie sehr die Reichserwartung im ganzen von Gott aus gestaltet ist, zeigen z. B. auch ganz gelegentliche Züge derselben. Die Esra-Apokalypse ist beherrscht durch die Verzweiflung darüber, daß

die meisten Menschen und mit ihnen viele aus Israel dem Gerichte verfallen werden. Wenn nun der Prophet nach einem Verständnis dieser Thatsache sucht, so sagt er: wir sind nicht wert, Barmherzigkeit zu erlangen. Aber was wird er (Gott) seinem Namen thun, der über uns genannt ist? Das ist's, worüber ich gefragt habe, 4. Esr. 4, 24 f. Was ihn beunruhigt, ist nicht in letzter Linie die Zwecklosigkeit so vieler Einzelexistenzen, sondern, daß wie es scheint, Gott seine Zwecke verfehlt hat. Gottes Wille scheint durch das Verderben der Menschheit und des erwählten Volkes nicht erreicht. Dasselbe Bedenken spricht sich 8, 14 aus: mit wie viel Mühe bildet und erzieht Gott den Menschen! „Wenn du also den verdirbst, der mit soviel Mühe gebildet ist, so kann auf deinen Befehl leicht geordnet werden, daß das, was entstand, auch gerettet werde." Auch hier ist der Zweifel der, daß Gottes Absicht durchkreuzt, Gottes Mühe vergeblich erscheint. Dem entspricht genau die Art, in der das Bedenken beschwichtigt wird. Sie besteht nicht in einem Trost für die verlorenen Menschenleben, sondern die Antwort lautet: Gott ist nicht enttäuscht, und nicht geschädigt. „Wer das Wertvolle hat, freut sich mehr, als der, der die Masse hat. . . . Denn ich freue mich über die wenigen, die gerettet werden . . . und bin nicht traurig über die, die umkommen." Derselbe Gedanke findet sich 9, 21: „Ich habe die Welt angeschaut, und siehe, sie hätte zu Grunde gehen sollen ob der Werke, die in ihr aufgekommen waren. Und ich ging hin und schonte sie sehr, und habe mir einen Kern von der Traube und einen Schoß von vielem Gehölz bewahrt. So mag zu Grunde gehen die Menge, die vergebens geboren ist, und erhalten bleiben mein Kern und meine Pflanzung, die ich mit großer Mühe angelegt habe." [1]) Solche Ausführungen zeigen, daß nicht die Durchführung des Glückes der Welt, sondern die Durchführung des Willens

[1]) Übersetzung von Volkmar. Es kommt nicht darauf an, ob die Wenigen Israel im Unterschiede von der Menge der Heiden, oder die Einzelnen im Gegensatz zur Menge der Menschheit sind. Nur auf die Art, wie das Bedenken beantwortet wird, kommt es an. Gottes Zweck wird nicht vereitelt. Seine Herrlichkeit wird nicht geschmälert.

Gottes das entſcheidende Moment in der Reichserwartung iſt: die Bedenken, die ſie offen läßt, ſind gelöſt, wenn gezeigt werden kann, daß der Wille Gottes nicht durchkreuzt iſt. Dieſer Gedanke iſt alſo der die Reichshoffnung beherrſchende. Wenn Gott König iſt, ſo iſt er mächtig und er alleine.

Hieraus erläutert ſich abſchließend ein Gedanke, der ſich ſchon in einem anderen Zuſammenhange fand: dadurch erweiſt Gott ſeine Macht, daß er die Mächtigen ſtürzt und die Niedrigen erhöht. Wenn durch das Kommen des Reiches Gottes die, die in der Welt und durch ſich ſelbſt gering ſind, hoch geſtellt werden und die, die in der Welt und durch ſich ſelbſt groß ſind, klein gemacht werden, dann offenbart Gott ſeine ſouveräne königliche Macht und Freiheit, dann zeigt ſich, daß er alleine der Geber von Macht und Größe iſt. Zum Königtume Gottes gehört es, daß an „jenem Tage" alles Hohe und Stolze gedemütigt wird und er allein erhaben iſt, vgl. Jeſ. 2, 11—17. Indem das Kommen des Reiches die irdiſchen Verhältniſſe umkehrt, zeigt ſich, daß hier eine Macht wirkſam iſt, die nicht aus der Welt ſtammt, ſondern „vom Himmel her". Dieſen Gedanken bringt auch der Ausdruck „Himmelreich" zum Ausdruck. Was mit einer aus der Welt nicht erklärbaren Macht auftritt, das kommt vom Jenſeits d. h. vom Himmel her. In dieſem Sinne findet ſich der Ausdruck „vom Himmel her" in verſchiedenen Verbindungen. Daß z. B. Iſaak den Jakob nicht erkannte, als er den Segen des Vaters erbat, erklären die Jubiläen 26, 13 ſo: aversio erat de coelo, transferre spiritum eius. Was ihm die Beſinnung nahm, das kam „vom Himmel her". Es kommt hier nicht darauf an, mit welchem Rechte der Ausdruck gebraucht, ſondern in welchem Sinne, was für ein Gedanke durch denſelben ausgedrückt iſt. Ein Zeichen, das mit unbeſtreitbarer Kraft bezeugen würde, daß Jeſus nicht in ſeinem eigenen Namen auftritt, ſondern von Gott geſandt iſt, wäre ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ein Zeichen „vom Himmel her", Matth. 16, 1. Iſt die Taufe des Johannes mit ἐξουσία ausgeſtattet, ſo iſt ſie nicht von Menſchen, ſondern ἐξ οὐρανοῦ, aus dem Himmel, 21, 25. Kommt ſie aber ἐξ οὐρανοῦ, ſo kann ſie Glauben fordern. In ähnlichem Sinne iſt der Aus-

druck Röm. 1, 18 gebraucht. Bleibt das Laster in der Menschheit sich nicht gleich, sondern steigert sich immer höher, so erkennt Paulus daran, daß es sich hier nicht um eine immanente Entwicklung handelt, in der die Welt sich selbst überlassen ist, sondern daß der Zorn Gottes — ἀπ' οὐρανοῦ — vom Himmel her hier wirksam ist. Diese Beispiele erläutern den Sinn des Ausdrucks: Himmelreich. Was mit dem Reiche kommt, das entwickelt sich nicht aus der Welt. Es ist in ihr nicht begründet und aus ihr nicht verständlich. Es geht hinaus über alles, was sich in der Welt entfalten kann. Es kommt vom Orte Gottes her und ist in Gott begründet.[1]) Hieraus erklärt sich auch der Ausdruck, daß das Reich mit Macht kommt — ἐν δυνάμει.

Hiernach ist eine Definition des Reiches möglich. Das Reich ist in der Erwartung Israels diejenige Weltgestalt, in der Gott seinen Willen verwirklicht hat, in der die Menschen empfangen, was Gott ihnen zugedacht hat und thun, was er gebietet, in der seine Absicht mit den Menschen zur Ausführung gekommen ist. Wenn diese Weltgestalt gekommen ist, so geschieht der Wille Gottes auf Erden in derselben Weise wie jetzt im Himmel.

Das Kommen des Reiches wird als ein Akt der Gnade Gottes angesehen. Das Kommen Gottes ist in seinem Erbarmen begründet. Denn die Errettung, die das Reich bringt, beruht auf Vergebung der Sünden, Luk. 1, 77. Solche Äußerungen sind nicht vereinzelt, sondern entspringen einer Erkenntnis, die allgemein ist. Weil aber das Reich eine Gabe an das Volk ist, so hat der Einzelne nicht nur ein Interesse an seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern auch an der Gerechtigkeit des Volkes als Ganzen: ob Israel Gottes Willen thut

[1]) Der Ausdruck „vom Himmel her" ist also kein Werturteil. Er schließt nicht aus dem Werte, sondern aus der Macht auf den Ursprung, wohl aber aus dem Ursprung auf den Wert. Kommt die Taufe des Johannes „vom Himmel her", so gebührt ihr Glaube, Matth. 21, 26. Kann Jesus ein Zeichen vom Himmel her thun, so gebührt im Glauben — das ist auch die Voraussetzung der Forderung der Gegner, 16, 1. Kommt die Steigerung der Sünde vom Himmel her, so ist sie Buß- resp. Glaubensmotiv.

oder nicht, darauf kommt es an.[1]) Der Einzelne fragt nicht nur, ob er selber sündigt, sondern ob überhaupt Sünde geschieht in Israel, denn danach fragt Gott. Vgl. z. B. 4. Esr. 3, 26: „Einzelne Menschen zwar, mit Namen zu nennen, wirst du finden, die deine Gebote erfüllt haben, Völker aber wirst du nicht finden." Jub. 50: „Jubiläen werden vergehen, bis Israel sich von aller Hurerei und Schuld und Unreinigkeit und Befleckung und Sünde und Missethat reinigt, und sicher in dem ganzen Lande wohnt und ihm kein Satan noch irgend ein Böser mehr ersteht und die Erde rein wird von da ab bis auf immer."[2]) Der Empfang des Reiches ist an die Gerechtigkeit gebunden. Der Gerechte ist aber keineswegs ein schuldfreier, der das Gesetz nie übertreten hat. Auch der Gerechte fällt, Ps. Sal. 3, 5. 8, und bedarf der Sündenvergebung, 9, 12 ff., und der Züchtigung, die ihn von der Verirrung zurückbringt, 10, 3; 13, 4 ff.; 16. Dasselbe Urteil findet sich in verstärktem Maße im Buche Esra. Durch den Fall Adams ist eine dauernde Schwäche entstanden, das Gute schwand und das Böse blieb. Darum bringt das Gesetz keine Frucht, 3, 20 ff.; vgl. 4, 30. „Wer sündigte nicht oder wer ist geboren, der nicht deinen Bund übertreten hätte," 6, 19.[3]) „In Wahrheit giebt es keinen von den Geborenen, der nicht gottlos gehandelt hätte," 8, 35. Die Hoffnung auf das künftige Reich gründet sich deswegen nicht darauf, daß in Israel das Gesetz nicht übertreten wäre, sondern darauf, daß Gott das Volk erwählt hat. Auf diese Thatsache und nicht auf die Gesetzestreue Israels beruft sich die Esra-Apokalypse, wenn das Geschick des Volkes unverständlich erscheint, vgl. z. B. 5, 23 ff. „Wir sind's nicht wert, Barmherzigkeit zu erlangen, aber was wird er machen mit seinem Namen, der über uns genannt ist?" 4, 24 f. Wie wenig es sich hier nur um individuelle zufällige Stimmungen handelt, ergiebt sich daraus,

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. S. 41.

[2]) Daher wird die Hoffnung auf das Kommen des Reiches an ein Verhalten des ganzen Volkes geknüpft. Schürer II, 447.

[3]) Bei Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1876. S. 424.

daß in den Pſ. Sal. ſich dieſelben Gedanken wiederfinden. Das Gebet um die Barmherzigkeit Gottes wird ſo begründet: „Denn du haſt den Samen Abrahams erwählt vor allen Völkern und deinen Namen auf uns gelegt, Herr, und wirſt nicht ruhen auf immer. Einen Bund haſt du geſchloſſen mit unſeren Vätern über uns und wir hoffen auf dich," 9, 17 ff. Daß Israel nicht vernichtet wird, deſſen iſt der Pſalmiſt deswegen gewiß, weil es „Anteil und Erbe Gottes iſt", 14, 3. Ganz analog heißt es 7, 5: „Weil dein Name unter uns wohnt, werden wir Erbarmung finden." Die Allgemeinheit dieſes Gedankens bezeugt auch Matth. 3, 9: weil ſie Abraham zum Vater haben, ſo hoffen die Phariſäer das nahende Reich zu empfangen. Was der Pſalter Salomos unter Gerechtigkeit verſteht, iſt z. B. 15, 3 f. ganz deutlich: *τίς γὰρ ἰσχύει, ὁ θεός, εἰ μὴ ἐξομολογήσασθαί σοι ἐν ἀληθείᾳ; καὶ τὶ δυνατὸς ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματί σου;* Gerecht iſt der, der ſich zu Gott bekennt und ihm Recht giebt, 3, 5; der des Herrn gedenkt, 3, 3; 16, 9, auf ihn hofft, 17, 3, ihn liebt, 14, 1, und fürchtet, 13, 11; den Namen des Herrn anruft und bekennt, 6, 1 ff.; 9, 11, und ſeine Sünden bekennt, V. 12, während das Weſen der Ungerechtigkeit darin beſteht, Gottes nicht zu gedenken, 4, 24; 14, 5, und ſeinen Namen nicht zu ehren, 17, 7. Mit einem Worte: wer in dem Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt, auf der Seite Gottes ſteht, der iſt im Recht. Wenn der Gerechte ſündigt, ſo zeigt ſich ſeine Gerechtigkeit darin, daß er ſeine Sünde nicht als ſein gutes Recht anſieht, ſondern auch gegen ſich ſelbſt Gott recht giebt. Die Sache, die Gott der Welt gegenüber vertritt, iſt im Geſetz ausgeſprochen, 10, 5. Deswegen erkennt der, der Gott recht giebt, ſein Geſetz als verpflichtend an, vgl. 14, 1. Derſelbe Gedankengang findet ſich in der Esra-Apokalypſe.[1]) Israel glaubt ans Geſetz. Daß es Gott kennt und ſeinen Teſtamenten glaubt, macht ſeinen Vorzug vor den Heiden aus, 3, 32. Dagegen der charakteriſtiſche Unterſchied der Heiden von Israel beſteht darin, daß „ſie ſeinen Bund-

[1]) Vgl. Schlatter, S. 38.

schließungen widersprachen und seinen Testamenten nicht glaubten," 5, 29. Ebenso sind 7, 20 ff. die Ungerechten die, die das Gesetz vernachlässigen. „Sie sagten außerdem, einen Höchsten gäbe es nicht und erkannten seine Wege nicht und verachteten sein Gesetz und verleugneten seine Bündnisse und glaubten nicht an seine Satzungen[1]) und thaten seine Werke nicht." Hiernach besteht die Gerechtigkeit darin, daß man das Recht Gottes anerkennt d. h. sein Gesetz als verpflichtend bejaht. Indem die Gerechtigkeit nicht sowohl als Thun des Gesetzes, als vielmehr als Anerkennung seiner Giltigkeit gefaßt wird, wird keineswegs der Abstand zwischen Sein und Sollen sanktioniert d. h. die Heuchelei gerechtfertigt. Vielmehr polemisiert der Psalter sehr scharf gegen Heuchelei, vgl. besonders 2. Sie besteht aber darin, daß jemand die Giltigkeit des Gesetzes gar nicht anerkennt, sondern sich nur nach außen hin den Anschein giebt. Der Fromme erkennt auch in seiner Sünde das Recht des Gesetzes an, indem er Buße thut.

Gleichwohl kommt durch dieses Gerechtigkeitsideal ein starkes Schwanken, eine fortwährende Unsicherheit in die Frömmigkeit und zwar gleichzeitig nach zwei Seiten hin: weder wird wirklich an die Gnade Gottes geglaubt, noch ernsthaft am Gesetz Gottes festgehalten. Indem gleichzeitig beide Stücke ins Schwanken kommen, verrät sich einerseits ihre Einheit, andrerseits der innere Zusammenhang jener Entwicklung: mit dem Gesetz Gottes wird auch die Gnade Gottes zweifelhaft. Denn bei dieser Fassung von Gerechtigkeit besteht die Gnade Gottes darin, daß er es mit dem Gesetz nicht ernst nimmt, vgl. Ps. Sal. 9, 11: „Wem wolltest du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? . . . und wem sollte er die Sünde verzeihen, wenn nicht denen, die gesündigt haben? Die Gerechten wirst du segnen und es nicht genau nehmen in betreff dessen, was sie sündigten." Schon die unsichere, zweifelnde Haltung der Worte ist charakteristisch. Die Voraussetzung ist die, daß Gott ja gnädig ist. Das ist unbezweifelte, allgemein zugestandene Wahrheit. Die zweite

[1]) Schlatter, S. 39.

Voraussetzung ist die, daß ein Sündloser die Gnade Gottes nicht nötig hat: er kann sie entbehren. Also muß die Gnade Gottes doch wohl dem Sünder gelten, und sie kann doch in nichts anderem bestehen, als darin, daß Gott es mit der Sünde nicht so genau nimmt — und zwar mit der Sünde der Gerechten d. h. derer, die die Giltigkeit des Gesetzes anerkennen. Daß wir es hier wieder nicht mit individueller Gedankenbildung zu thun haben, sondern mit der allgemeinen Stimmung des Judentums und der populären Vorstellung von der Gnade Gottes, zeigt sich darin, daß sich in der Esraprophetie analoge Gedankengänge finden. Wenn Gott nicht vergäbe denen, die durch sein Wort geschaffen sind, und eine Menge von Vergehungen auslöschte, so würden vielleicht aus der unzählbaren Menge kaum sehr wenige übrig bleiben, 7, 69. Auch hier erscheint es möglich, daß es einige gäbe, die die Gnade Gottes entbehren könnten, denen gegenüber er also verpflichtet wäre, das Reich zu senden. Auch hier besteht die Gnade wieder darin, daß Gott es mit dem Gesetz nicht genau nimmt, nachdem sich gezeigt hat, daß es doch undurchführbar ist. Endlich fällt auch hier wieder die unsichere Haltung des Schlusses auf. Denn worauf gründet er sich? Wenn Gott wirklich mit seinem Gesetz Ernst machte, so würden ja nur sehr wenige gerettet. Auch hier wird wie in den Ps. Sal. vorausgesetzt, daß das Erbarmen Gottes den Gerechten gilt. Um ihrer Gerechtigkeit willen sind sie es wert, soweit sie gesündigt haben, Barmherzigkeit zu finden. Ein Erbarmer heißt Gott, weil er sich derer erbarmt, die in seinem Gesetze wandeln, 7, 63. Immer gilt es als das Ideal, der Gnade Gottes nicht zu bedürfen und immer versteht man demgemäß unter der Gnade das Aufgeben des Ernstes: „Wenn du dich unser erbarmst, dann wirst du barmherzig heißen, nämlich für uns, die wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben. Gerechte, die viele Werke haben, aufgehoben bei dir, werden aus den eigenen Werken Lohn empfangen," 8, 32 f. Soweit einer nicht Werke der Gerechtigkeit hat, bedarf er als Ergänzung der Gnade Gottes. Wie der Mensch durch seine Sünde das Gesetz Gottes preis giebt, so giebt es Gott durch

seine Gnade preis. Ebenso urteilt der Verfasser des Buches Henoch, vgl. 50, 2 f.: „Am Tage der Not wird das Unheil sich sammeln über die Sünder, die Gerechten aber werden siegen im Namen des Herrn der Geister; und er wird es die andern sehen lassen, damit sie Buße thun und die Werke ihrer Hände lassen. Sie werden keine Ehre haben vor dem Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie gerettet werden, und der Herr der Geister wird sich ihrer erbarmen, denn seine Barmherzigkeit ist groß." Durch die Barmherzigkeit Gottes wird es begründet, daß auch die, die Buße thun, noch gerettet werden. Gerettet werden sie freilich, aber besondere Ehre werden sie nicht erlangen. Die Ehre gehört den Gerechten, die der Buße und deswegen der Gnade nicht bedurften. Denn an erster und beherrschender Stelle steht immer das Werk. Dem Propheten wird die Zusicherung, daß er sich vor dem Geschick der Verworfenen nicht zu fürchten brauche, mit den Worten begründet: „Denn du hast einen Schatz von Werken, niedergelegt beim Höchsten," 4. Esr. 6, 50.[1]) Aber wie die Gnade als Ersatz für die Forderung Gottes angesehen wird in den Fällen, in denen das Gesetz undurchführbar ist, so gilt auch der Glaube als Ersatz für das nicht geleistete Werk und somit selbst für eine Leistung an Gott. Er ist dasjenige Werk, das notwendig ist, wenn oder soweit andere Werke nicht da sind. Gerettet wird der Mensch und entrinnt dem Gericht durch seine Werke und durch den Glauben, mit dem er geglaubt hat, 4. Esr. 9, 7.[2]) Und 6, 5 stehen denjenigen, die jetzt sündigen, die gegenüber, die durch Glauben sich einen Schatz sammeln. Hier kommt der Glaube als das Mittel in Betracht, dessen Wert darin besteht, daß es den Schatz der Werke bewirkt. Die Koordination von Glaube und Werk wird auch 13, 23 ausgesprochen: bewahrt werden diejenigen, „welche Werke haben und Glauben an den Allmächtigen." Wie wenig mit dem Gedanken der Gnade Gottes Ernst gemacht wird, zeigt das Wort 8, 47 f.: „Du hast dich selbst häufig den Ungerechten gleichgestellt, den Gerechten aber niemals.

[1]) Bei Hilgenfeld, S. 427.

[2]) Es ist für den Gedanken gleichgiltig, ob vel oder et zu lesen ist.

Aber auch darin bist du vor dem Höchsten bewundernswert, da du dich ja erniedrigt hast, wie es dir ziemt." Der Gedanke verrät deutlich den Unglauben, der ihn hervorruft. Ist die Errettung des Menschen allein in der Gnade Gottes begründet, so erscheint sie unsicher. Soll deswegen der Mensch in seiner Buße der Gnade Gottes gewiß werden, so muß sogar Buße als ein gutes Werk erscheinen, dem der Lohn deswegen sicher ist, weil selbst Gott bewundernd vor ihm steht. Damit ist das Geschick des Menschen aus den Händen Gottes genommen, in denen es unsicher erscheint und in seine eigene Hand gelegt. Denselben Sinn hat die häufige Berufung auf die Willensfreiheit. Denn der Hinweis auf dieselbe tritt als Trost auf, mit dem der stets wiederkehrende Gedanke, daß die Menge der Menschen verloren sei, beschwichtigt wird: „auch sie haben ja Freiheit empfangen und frei haben sie den Höchsten verschmäht und sein Gesetz verachtet und seine Wege verlassen," 8, 56. Auch 9, 10 tritt der Gedanke der Willensfreiheit als Beschwichtigung in betreff des Geschickes der Verworfenen auf: weil sie Willensfreiheit haben, so haben sie durch eigene That das Gesetz verachtet und aus demselben Grunde haben sie ja auch noch Raum zur Buße. Daß der Gedanke zum gemeinsamen Besitz des Judentums jener Zeit gehört, zeigt Ps. Sal. 9, 7: „O Gott, unsere Werke stehen in der Wahl und Macht unserer Seele, zu thun Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in den Werken unserer Hände." Der Gedanke selbst und die Art, in der er verwertet wird, ist für die Frömmigkeit des damaligen Judentums höchst charakteristisch. Die Willensfreiheit muß schließlich den Trost abgeben in der Angst vor dem kommenden Reich. Daraus ergiebt sich, daß das Heil des Menschen nur gesichert erscheint, wenn es völlig in seiner eigenen Hand liegt. Liegt es nicht in seiner Hand, so liegt es in Gottes Hand und damit erscheint es ungewiß. Darin zeigt sich schlagend, wie wenig mit dem Gedanken der Gnade Gottes Ernst gemacht wird. Das spiegelt sich auch in der religiösen Stimmung wieder. Weil es keine Gnade giebt, so giebt es auch keinen Glauben. In den Psalmen Salomos verrät sich das z. B. in dem fortwährenden ängstlichen Suchen nach verborgenen,

unabsichtlichen, unbewußten Sünden, 3, 9; 13, 6; 18, 5; vgl. 16, 1 und 1, 7. Trifft den Gerechten ein Unglück, so deutet das auf eine ihm unbewußt gebliebene Sünde hin, nach der er nun „beständig sein Haus durchforscht." Auch in den Jubiläen wird vor allen Dingen darum gebetet, „daß du Verzeihung erhaltest für alle Schuld, die du unwissentlich begangen," Kap. 22. Neben diesem peinlichen Suchen nach unbewußten Sünden steht, wie die Psalmen Salomos beweisen, die Heuchelei.

Diese religiöse Entwicklung ist aus dem leitenden Gerechtigkeitsideal völlig verständlich. Besteht die Gerechtigkeit in der Anerkennung der bindenden Autorität des göttlichen Gesetzes und wird den Gerechten um dieser ihrer Gerechtigkeit willen Vergebung zu teil, so ist die Differenz zwischen Sollen und Sein sanktioniert. So wird die Religion zu einer nomistischen Moral. Im Buche Henoch bildet der Hinweis auf die Nähe des messianischen Reiches und Gerichtes nur die Unterlage für die Mahnungen und Warnungen des Propheten. Das nahende Reich dient zum Schreckmittel für die Ungerechten und Bedrücker und die Hoffnung auf den Lohn soll die Gerechten im Leiden und Dulden stärken. Daß das verborgene Reich im Himmel schon vorhanden ist, soll die Hoffnung fest machen, daß es gewiß einmal erscheinen werde und damit zum Motiv der Gesetzestreue werden.[1]) „Ich schwöre euch, ihr Gerechten, daß im Himmel die Engel euer gedenken zum Guten vor der Herrlichkeit des Großen. Hoffet, denn zuerst hattet ihr Schande und Unglück und Not, und nun werdet ihr leuchten, wie die Lichter des Himmels, und werdet gesehen werden und des Himmels Pforte wird euch aufgethan," 104, 1 f. Ebenso soll in der Esra-Apokalypse die Erkenntnis der Nähe des Reiches durch Erweckung von Furcht und Hoffnung auf den freien Willen des Menschen wirken, um ihn zur Buße zu treiben. Dabei aber erweckt die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes im Propheten nur einen fortwährenden Wechsel von Verzückung und Verzweiflung. Diese Stimmung ist nur ein Reflex des beherrschenden Gottes-

[1]) Vgl. Dillmann zu Kap. 92—105. S. 291.

gedankens. Weil Gnade und Ernst Gottes sich nicht gegenseitig bedingen, sondern vielmehr sich beschränken, weil das Gesetz als Beschränkung der Gnade Gottes und die Gnade als Dispens vom Gesetz aufgefaßt wird, so kommen beide nicht zu ihrem Rechte und die Reichserwartung erweckt weder Buße noch Glauben. [1])

---

[1]) Die Darstellung des religiösen Standpunktes des Judentums findet dadurch eine Bestätigung, daß er bei den galatischen Gegnern des Paulus wiederkehrt. Sie lassen sich deswegen zur Charakteristik des damaligen Judentums verwerten, wie dies auch Wellhausen, Pharis. u. Sadduc., S. 128, vorschlägt.

Aus der Argumentation des Paulus ergiebt sich, daß die Gegner die Notwendigkeit des Glaubens und mit ihr die Unmöglichkeit, durch Werke allein gerecht zu werden, anerkennen. Durch Werke allein kann der Mensch nicht gerecht werden, aber auch nicht durch Glauben allein: wer das Gesetz aufgiebt, der sündigt. Der Mensch wird gerecht aus Glauben und Werken. Den Ruf vom Gesetze fort zum Glauben halten sie für einen Ruf zur Sünde. Damit machen sie aber Christus zu einem Sündendiener, denn von Christus geht dieser Ruf aus. Damit ist nun weder Glaube noch Werk aufrichtig. Wer den Ruf vom Gesetze fort zu Christus für eine Verführung zur Sünde hält, ist ungläubig. Ferner: wer das Werk dem Glauben beiordnet, der kann ihn nur als Ergänzung des Werkes betrachten.. Dann soll der Glaube das fehlende Werk ersetzen. Auch damit ist Christus zu einem Sündendiener gemacht. Denn dann bedeutet die Sündenvergebung, die er bringt, die Erlaubnis zur Sünde.

Zweites Kapitel.

Das gegenwärtige Reich.

Wie verhält sich nun Wort und Wirken Jesu zu der dargestellten Reichshoffnung Israels?

Wie der Inhalt des Lehrworts Jesu in die Verkündigung vom Reiche, so wird das Ziel seines Wirkens in den Ruf ins Reich zusammengefaßt. So nämlich ist der einfache Ausdruck: er sei gekommen, zu rufen, Matth. 9, 13; Mark. 2, 17, zu verstehen. Luk. 5, 32 erläutert ihn treffend durch den Zusatz εἰς μετάνοιαν: der Ruf zum Reich ist ein Ruf zur Umkehr. Die Verkündigung Jesu wird nicht einfach als Lehre vom Reiche bezeichnet. Er verkündigt die Nähe des Israel verheißenen und von ihm erwarteten Reiches und knüpft daran den Imperativ: μετανοεῖτε. Er verkündigt die Nähe des Reiches als Bußmotiv. Damit nimmt er die Predigt des Täufers auf und bestätigt sie. Der Anschluß an den Täufer liegt nicht nur in der Aufnahme seiner Botschaft erkennbar vor, Jesus selbst hat sich über den Täufer und sein Verhältnis zu ihm ausgesprochen. Luk. 7, 29 bezeichnet die Aufforderung zur Taufe als Willensäußerung Gottes: dadurch, daß sich das Volk taufen läßt, giebt es Gott recht, gesteht es zu, daß Gott mit dieser Forderung im Rechte ist, daß Israel die Pflicht hat, Buße zu thun. Wer sich der Bußtaufe nicht unterzieht, macht eben dadurch in Bezug auf sich selbst den Willen Gottes ungiltig, unwirksam und giebt Gott nicht recht.[1])

[1]) V. 29 f. bringt Worte Jesu, da vorher und nachher Jesus der Redende ist. Die ohnehin schlecht beglaubigten Worte: εἶπε δὲ ὁ κύριος

Die Fortsetzung des Wortes, die eine Parallele zu Matth. 11, 16 ff. bietet, ist ein besonderes bedeutsames Zeugnis für den inneren Zusammenhang zwischen dem Zeugnis Jesu und dem des Täufers. Das Wort weist nämlich auf die gegensätzliche Art ihres äußeren Auftretens hin. Dieselbe widerlegt nicht, daß beider Predigt denselben Ursprung und das gleiche Ziel hat. Vielmehr offenbart sich gerade darin, daß in so entgegengesetzter Form dasselbe Ziel verfolgt wird, die Weisheit Gottes, der sie sandte. Die Verschiedenheit des äußeren Auftretens beider hat ihren Grund nur in der Geduld Gottes, der kein Mittel unversucht läßt, um seinen Zweck zu erreichen. Er ließ Israel zuerst zur Buße rufen durch den Asketen, der auf jeden Genuß verzichtete. Aber sein Auftreten diente als Vorwand, ihn zu schelten und nicht zu folgen. Und auch an Jesu, der ihnen jenen Anstoß nicht giebt, stoßen sie sich gerade, weil ihm äußere Heiligkeit als Merkmal göttlicher Sendung fehlt. Das Ziel, das dem Täufer gesteckt war, Buße zu wecken, ist auch das Ziel des Wirkens Jesu. Nicht etwa nur sein Wort, sondern sein gesamtes Wirken zielt auf Erweckung von Buße. Daß Jesus größer ist, als Jonas und Salomo, soll sein Auftreten zu einem um so mächtigeren Bußmotiv machen. Als Erfolg seines Wirkens wird Umkehr erwartet. Wo man nicht umkehrt, hat Jesus umsonst gewirkt, Matth. 11, 20 f.; Luk. 10, 13. Die Schuld der Orte, die sein Wirken erlebt haben und nicht Buße thaten, ist schlimmer als die Sünde Sodoms und Ninivehs, Matth. 12, 41; Luk. 11, 32.

Daß das Volk sündig ist, würde es nicht zu Grunde richten, wenn es Buße thäte, aber wenn es nicht Buße thut, wird es verderben, Luk. 13, 1—5. Ebenso wie Jesu Wort sich in den Ruf zur Umkehr zusammenfaßt, wird es als Ziel

---

V. 31 sind also zu streichen. Zu δικαιόω mit dem Obj. τὸν θεόν vgl. Ps. Sal., wo es nur mit diesem Obj. vorkommt. Die partt. sagen, worin sich dies wahrnehmbar zeigte. Die Taufe ist βάπτισμα μετανοίας: die Bußforderung also erkannten die, die sich taufen ließen, an. V. 30 εἰς ἑαυτούς heißt nicht: soweit es an ihnen lag, sondern: in Bezug auf sich selbst.

seines Wirkens bezeichnet, das Verlorene zu suchen und zu retten, Luk. 19, 10.

Die Allgemeingiltigkeit des Bußrufs wird ganz einfach vorausgesetzt. Jesus setzt eine Verkehrung des menschlichen Willens als thatsächlich und allgemein voraus, welche Umkehr zur Bedingung für den Empfang des Reiches macht; ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες Matth. 7, 11; vgl. 15, 18; Mark. 7, 21. Darum ist für Jesus wie für Johannes die Folgerung, die sich aus der Nähe des Reiches ergiebt, der Bußruf. Er gilt nicht nur den Zöllnern und Huren im Unterschiede von den Gerechten, sondern dem ganzen Volk, Luk. 7, 29.

Hierin liegt ein Gegensatz gegen das Judentum. Das allgemeine Urteil unterschied zwischen Gerechten und solchen, die Buße thun müssen. Für das religiöse Bewußtsein des Volkes kommt das Reich und der Christus zu den Gerechten: sie erhalten es nach Verdienst, dagegen die, die Buße thaten, aus Barmherzigkeit und das wird als Schmach empfunden. Beiden Gedanken tritt die Bußpredigt des Täufers und Jesu damit entgegen, daß sie allgemeingiltig ist.

Der Täufer begründet die Forderung der Umkehr damit, daß das Reich mit einem Gericht kommt, in dem sich der Zorn Gottes offenbaren wird. Mit dem Reich ist auch das Gericht nahe: bereits liegt die Axt an der Wurzel der Bäume. Wenn der Christus kommt, so bringt er seine Wurfschaufel mit,[1]) um die Spreu vom Korn zu sichten und zu verbrennen.

Wer nicht gute Frucht bringt, verfällt dem Gericht: der Mangel an guter Frucht motiviert die Forderung der Umkehr. Für Johannes tritt der Christus als der richtende auf: mit wirkungskräftigeren Mitteln als der Täufer wird er alle Unreinheit entfernen: er wird das Volk mit Feuer reinigen, indem er alles Unreine verbrennt.[2])

---

[1]) ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

[2]) Weil in den Worten des Täufers der Christus als der richtende erscheint, so ist die Beziehung des πῦρ auf das Gericht die wahrscheinlichere. Freilich scheint dem das Objekt ὑμᾶς zu widersprechen, weil dasselbe den Anschein erweckt, als sollten dieselben Subjekte mit πνεῦμα

Der Täufer teilt mit dem Volke den Gedanken, daß die Kinder Abrahams kraft der Verheißung das Reich empfangen werden. Aber er zieht daraus nicht den Schluß, daß den Kindern Abrahams das Reich sicher sei. Gott hat sich durch seine Verheißung nicht gebunden, das Reich Unwürdigen zu geben. Er ist mächtig, sein Wort zu halten und dem Reich Empfänger zu schaffen. Der Bußruf erläutert sich durch die Forderung nach Früchten würdig der Umkehr.[1]) Das Zeugnis der Sinnesänderung soll darin bestehen, daß sie Früchte bringen: die μετάνοια muß bewirken, daß sie anders handeln, als bisher, umkehren, Matth. 3, 7 ff.; Luk. 3, 7 ff. Diejenigen, die dem Ruf zur μετάνοια Folge leisten, bekennen damit, daß ihr vergangener Lebenslauf Sünde ist: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας Matth. 3, 6: die μετάνοια ist also Buße. Die Fortsetzung der Worte des Täufers bei Luk. 3, 10 ff. zeigt, wie elementar die Forderungen sind, die er stellt. Gerade hierin zeigt sich, daß er es nicht mit pharisäischen Verkehrtheiten allein zu thun hat, sondern, so sehr er konkrete, einzelne Fälle im Auge hat, mit Sünden, die in den einfachsten Verhältnissen auftreten und also immer und überall erscheinen. Die Bußforderung, die als einzige und allgemeingiltige Folgerung aus der Nähe des Reiches gezogen wird, ist nicht nur durch die geschichtliche Situation bedingt, denn die Bußpredigt des Täufers richtet sich gar nicht gegen Schäden,

---

ἅγιον und πῦρ getauft werden. Allein durch ὑμᾶς wird das Volk als Einheit bezeichnet. Dasselbe wird durch das Gericht von der unter ihm vorhandenen Sünde gereinigt, so wie V. 17 die Tenne dadurch gereinigt wird, daß die Spreu verbrannt wird. So wäre also bei βαπτίζειν πυρί an die Vernichtung der Sünde im Gericht gedacht. Nun ist dies nicht ein Gegensatz gegen die Taufe ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Vielmehr ist auch die Reinigung von der Sünde durch das πνεῦμα ἅγιον ein Gericht über sie und der Gedanke ist durch die beiden Substantive nur so gespalten, daß gesagt wird: herausgebrannt wird die Sünde; der Zusatz ἐν πνεύματι ἁγίῳ bezieht sich auf die Herausbrennung durch die μετάνοια, der Zusatz πυρί durch die Verbrennung im Gericht. Ähnlich ist der Gedanke Mark. 9, 49 als Begründung des Vorhergehenden: Durchs Feuer geht alles, entweder durchs Feuer der μετάνοια oder des Gerichts.

[1]) Von ἄξιους hängt der Gen. ab. Vgl. Act. 26, 20.

die aus den historisch gewordenen Verhältnissen des damaligen Judentums entsprungen sind.

Diese Bußpredigt des Täufers nimmt Jesus in allen ihren Beziehungen, in ihrer Begründung, ihrem Inhalt und ihrem Ziele auf. Die Predigt Jesu ist Bußpredigt und dies deswegen, weil er das Gesetz in seiner absoluten Giltigkeit vertritt. Diese Erklärung stellt das erste Evangelium an den Anfang der Verkündigung Jesu. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Das Gesetz erfüllen kann nichts anderes bedeuten, als seine Forderung verwirklichen. Wo das Gesetz nicht verwirklicht wird, da wird es aufgelöst. Dieser Sinn ergiebt sich aus dem parallelen 19. Verse. Hier steht dem, der das Gesetz auflöst und demgemäß lehrt, der gegenüber, der es thut und lehrt: das Thun des Gesetzes bildet den Gegensatz zum Auflösen desselben, es wird erfüllt, indem es gethan wird. Also spricht Jesus in diesem Worte davon, daß er gekommen sei, die Forderung Gottes zu verwirklichen, den Willen Gottes zu thun. Allein aus dem parallelen 19. Verse ergiebt sich, daß die Worte nicht bloß von dem inneren ethischen Charakter Jesu reden, etwa in dem Sinne, in dem man von der Sündlosigkeit Jesu spricht. Denn in V. 19 wird der Charakteristik: „wer das Gesetz auflöst" und: „wer das Gesetz hält" jedesmal hinzugefügt: „und wer so lehrt." Das Auflösen oder Erfüllen des Gesetzes bezieht sich also im ganzen Zusammenhange nicht nur auf die eigene Person, sondern wird immer zugleich auf die anderen ausgedehnt: wer das Gesetz selbst nicht hält, sondern übertritt, der vertritt auch seine unbedingt verpflichtende Giltigkeit anderen gegenüber nicht: er löst es auf. Wer aber das Gesetz erfüllt, der hält das unbedingte Recht desselben fest und auch dies nicht nur sich, sondern auch anderen gegenüber: er hält es nicht nur, er lehrt auch so. Es ist die notwendige Konsequenz der Verletzung des Gesetzes, daß man es auch den anderen gegenüber nicht durchführt, daß man, was gerecht ist, schädigt, und was ungerecht ist, entschuldigt. Deswegen löst eben die Übertretung des Gesetzes dasselbe auf.

In die Erfüllung des Willens Gottes aber ist es notwendig eingeschlossen, daß man ihn auch den andern gegenüber geltend macht, auch andere nach ihm beurteilt und behandelt, das Gerechte gerecht und das Böse böse nennt und demgemäß behandelt. Denn bei der Gesetzeserfüllung wird nicht an die ruhende schweigende Gesinnung, sondern an das Handeln gedacht und schon deswegen an das Vertreten des Gesetzes anderen gegenüber. Wer das Gerechte als notwendig behandelt, thut und fordert und das Böse als rechtlos behandelt, also es hindert, fernhält und zerstört, der erfüllt das Gesetz. So wird z. B. in Ps. Sal. 17, 41 die Gerechtigkeit des Königs in folgenden Worten beschrieben: „Er ist rein von Sünde, zu herrschen über ein großes Volk, in Zucht zu halten die Amtleute und die Sünder fortzuschaffen durch seinen Machtspruch." Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Weise, wie er an den Seinen handelt. Indem er dem Rechte recht giebt und das Ungerechte als unberechtigt behandelt, erfüllt er den Willen Gottes. Daraus erklärt es sich auch, daß die Ungerechten niemals nur auf ihre innere Gesinnung hin beurteilt werden, sondern, daß sie als Unterdrücker der Gerechten charakterisiert werden. Wer gerechte Verhältnisse stiftet, ist gerecht, und wer sie zerstört, ist ungerecht.

So bedeutet das Wort Jesu Matth. 5, 17, daß er den Willen Gottes thun und damit das Gesetz vertreten werde. Dieser Erklärung folgt die Begründung, daß das Gesetz in seinem ganzen Umfange und in seinem ganzen Ernste in absoluter Giltigkeit bestehen bleibe und gethan werden müsse. Nach der Stellung zum Willen Gottes wird der Mensch im Himmelreich beurteilt: wer den Willen Gottes bejaht, den nennt man im Himmelreich groß; wer ihn verneint, den nennt man klein.

Allein in V. 17 ist nicht nur vom Gesetz die Rede, sondern auch von den Propheten. Die Verbindung der beiden Stücke läßt nicht zu, sie hier nur als die gewöhnliche Bezeichnung des alttestamentlichen Kanons aufzufassen,[1]) so daß

[1]) Vgl. Meyer-Weiß z. d. St.

die Erwähnung der Propheten keinen besonderen Sinn hätte. Weder Gesetz noch Propheten wird Jesus auflösen. Die ganze Forderung und die ganze Verheißung Gottes wird er verwirklichen. Durch diese Deutung erhält πληρῶσαι keineswegs einen doppelten Sinn. Gesetz und Propheten werden koordiniert, freilich nicht als zwei Vertreter des Gebotes Gottes, wohl aber als die beiden Vertreter des Wortes Gottes. Sie sind die Träger dessen, was Gott Israel gesagt hat: der Forderung und der Verheißung. Darum sind beide nebeneinandergestellt und doch nicht zu einem Begriff zusammengefaßt. πληρῶσαι behält beiden Objekten gegenüber die eine Bedeutung: verwirklichen, d. h. das Wort Gottes wahr machen. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz noch die Propheten, die Forderung noch die Verheißung aufzulösen, sondern um beide zu verwirklichen: er will Gesetz und Verheißung miteinander erfüllen.

So erklärt sich die auffallende Thatsache, daß Jesus als die Meinung der Hörer voraussetzt, daß er eines von beiden Stücken auflösen werde. Wie in der ganzen Rede, so richtet er sich auch in diesem Worte gegen die populäre, allgemeine Meinung des Volkes, wie sie durch die Schriftgelehrten und Pharisäer gebildet und vertreten ist und wie sie im einleitenden Abschnitt dargestellt ist. Als Antwort auf das allgemeine religiöse Bewußtsein Israels passen die Worte genau. Denn für die Synagoge sind Gnade und Ernst Gottes Gegensätze, die sich gegenseitig beschränken. In dem Maße, als der Lehrer das eine vertritt, schließt er das andere aus. Die Gnade besteht darin, daß es mit der Sünde „nicht genau genommen" wird, daß sie nicht ernst beurteilt wird. Als Gegensatz gegen diese allgemeine Stimmung ist das Wort Jesu an den Anfang seines Wirkens gestellt. Die einleitenden Seligpreisungen sprechen von der Gnade und vom Reiche Gottes, von der Verheißung und ihrer Erfüllung. Darauf folgen die Worte über das Gesetz: Die Gnade Gottes besteht nicht in der Erlaubnis zum Sündigen: nichts fällt vom Worte Gottes hin, alles, was verheißen und alles, was geboten ist, wird ge-

schehen. Gesetz und Verheißung werden miteinander erfüllt. Darum ist die Reichspredigt Bußpredigt. Sie richtet sich gegen Lehre und Frömmigkeit der Synagoge. „Was zu den Alten gesagt ist" bildet die Norm für das Verhalten Israels. Indem Jesus dem, was zu den Alten gesagt ist, gegenüberstellt, was er selbst zu fordern hat, fordert er Umkehr. In dieser Gegenüberstellung des Gebotes der Schriftgelehrten und seines Gebotes zeigt er, was er unter den „kleinsten" Geboten versteht. Die Gnade Gottes besteht vollauf neben einer Strenge, die nichts Böses als erlaubt ansieht und behandelt. Der die Sünde beginnende Willensakt wird ebensogut böse genannt und gerichtet, wie die sichtbare That. So erläutert die folgende Rede die Bestätigung des „kleinsten" Gebotes. Damit ist die Gerechtigkeit dargestellt, die die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft. Diese werden nicht dadurch bekämpft, daß die Forderung der Gerechtigkeit negiert wird, sondern dadurch, daß mit derselben Ernst gemacht wird. Denn das Charakteristische der folgenden Gebote Jesu ist nicht ein Widerspruch gegen das, was zu den Alten gesagt ist, sondern eine Steigerung der Forderung. Die Reichspredigt ist Bußpredigt, denn die Gerechtigkeit, die Jesus darstellt, ist die Bedingung für den Eingang ins Reich, V. 20. Ins Reich geht nur ein, wer den Willen Gottes *thut*, 7, 23. Das Leben wird der haben, der die Gebote hält, 19, 16 ff. Wer den Willen Gottes thut, mit dem gehört Jesus zusammen, 12, 50. Alles, was die Schriftgelehrten reden, muß gethan und bewahrt werden, denn eben, daß sie es nicht *thun*, ist ihre Sünde, 23, 3. Die Arbeit Jesu an Israel hat, wie die Arbeit des Gärtners am unfruchtbaren Feigenbaum, das Ziel, die Frucht zu wirken, die es bisher nicht gebracht hat, Luk. 13, 6 ff. Er ist gekommen, die so lange verweigerten Früchte des Weinbergs einzufordern, Matth. 21, 33 ff. Dem unbedingten Rechte des Willens Gottes, das Jesus vertritt, steht die Wirklichkeit gegenüber, die er vorfindet. Das Hängen an den natürlichen Bedingungen des Lebens ist es, was die Gäste taub macht für die Ladung zum Reich, Luk. 14, 18 ff. Die Sorge des gegenwärtigen Weltlaufs ist's, die das Wort vom Reiche erstickt,

Matth. 13, 22. Daher die zahlreichen Worte über den Geiz und die Sorge.

Weil das menschliche Trachten an Dinge gebunden ist, die nicht dem Reiche angehören, bedarf es einer Lösung von seinen Zielen, einer μετάνοια. Darum ist die Bedingung für den Eingang ins Reich Umkehr.

Wessen Trachten beherrscht ist durch den Gedanken daran, was er essen und trinken soll, der steht den Heiden gleich, die der Welt angehören — ἔθνη τοῦ κόσμου Luk. 12, 30; Matth. 6, 32. Die ganze Welt ist es, die dem Lebensgewinn im Reiche gegenübergestellt wird als das Ziel des natürlichen Wollens, Matth. 16, 26. Dem Gehorsam gegen Gott tritt die Unterthänigkeit unter den Mammon entgegen: wer den einen liebt, der muß den andern hassen, Matth. 6, 24 ff. Den Schätzen auf Erden steht der Schatz im Himmel, das Reich, gegenüber, Matth. 6, 19 ff.; 19, 21; Luk. 12, 33 ff.; 18, 22. Dem Reichen liegt die Thorheit nahe, sich Schätze zu sammeln, als wäre damit die Bedingung eines sicheren Lebens erfüllt, Luk. 12, 16 ff. Der Jüngling, der von seinem Reichtum nicht lassen kann, veranlaßt zu dem Worte, daß den Reichen keine menschliche Macht, sondern nur die Macht Gottes von der Welt lösen und ins Reich führen kann, Matth. 19, 24. Nichts bindet so sehr an die Welt als Reichtum.

Die Liebe zu den Blutsverwandten und die Sorge um die Erhaltung des eigenen Lebens darf das Streben nach dem Reiche und dem Christus nicht zurückdrängen, Matth. 10, 39; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33. Dem verkehrten Begehren, das an die Welt bindet, steht das Verderben in sicherer Aussicht, denn die Welt vergeht im Gericht. Wegen dieses Gegensatzes der göttlichen Reichsgabe zu den Zielen des menschlichen Begehrens und Handelns ist die Nähe des Reiches Bußmotiv.

Allein das Lehrwort und das Wirken Jesu geht hinaus über den Inhalt der Botschaft des Täufers. Er verkündigt nicht nur die Nähe des Reiches und knüpft daran den Bußruf, vielmehr zeigt sich's in einer Reihe von Worten Jesu, daß er

das Reich als ein gegenwärtiges bezeugt. Auf die Frage, Luk. 17, 20, wann das Reich komme, erhalten die Pharisäer die Antwort: das Reich Gottes ist mitten unter euch. Daß es mitten unter ihnen ist und sie doch fragen können, wann es kommt, beweist eben, daß es nicht unter beobachtbaren Erscheinungen kommt.[1]) Ebenso wird Matth. 21, 31 die Gegenwart des Reiches vorausgesetzt: die Huren und Zöllner gehen vor euch ins Reich ein. Man hat kein Recht, die präsentische Form des Wortes außer acht zu lassen. Daß die verkommenen Menschen den Pharisäern voran ins Reich eingehen, wird damit begründet, daß sie im Unterschiede von den Pharisäern dem Täufer glaubten. Durch ihren Glauben also gehen sie ins Reich ein. Auch das Wort Matth. 21, 43: das Reich wird Israel genommen und einem anderen Volke gegeben werden, setzt voraus, daß Israel das Reich besitzt, und daß es überhaupt als gegenwärtig besitzbares Gut in die Geschichte eingetreten ist. Nicht anders liegt das Verhältnis in dem Worte, Matth. 11, 12. Auch dieses Wort setzt die Gegenwart des Reiches voraus und bezeugt sie. Der Sinn kann jedoch nicht der sein, daß Israel das Reich stürmisch zu ergreifen suche, so daß sich das Wort auf die Bewegung bezöge, die das Auftreten des Täufers hervorgerufen habe. Eine solche Erinnerung an Erfolge des Täufers paßt nicht in den Zusammenhang der Rede. Vielmehr ist zu übersetzen: Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt wird das Himmelreich vergewaltigt und

---

[1]) Die Worte Jesu sind als Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkte zu verstehen. *Παρατήρησις* kann nur bedeuten: Beobachtung (vgl. z. B. Bengel); *μετὰ* freilich scheint einen begleitenden Umstand des Kommens auszudrücken. Allein auch 9, 39 bezeichnet es als die Wirkung und damit als begleitende Erscheinung eines Ereignisses das Thun eines anderen, vgl. J. Weiß z. d. St. So auch hier: es kommt nicht unter Beobachtung, mit beobachtbaren Merkmalen. Deswegen kann man auch nicht sagen: siehe hier oder da; *ἐντὸς ὑμῶν* kann keineswegs heißen: inwendig in euch. Diese Bedeutung paßt nicht zu dem Umstande, daß das Wort an die Pharisäer gerichtet ist. Das Wort bedeutet also: es ist mitten unter euch, ist schon da. Die Thatsache, daß sie fragen müssen, obgleich es schon da ist, ist der sicherste Beweis dafür, daß man kein beobachtbares Merkmal angeben kann.

Gewaltthätige reißen es fort. Die Rede fährt fort V. 13: „Denn alle Propheten und das Gesetz bis Johannes weissagten, und wenn ihr es annehmen wollt, er selbst ist Elias, der da kommen soll.“ Es fragt sich, inwiefern hiermit das Wort in V. 12 begründet wird. Der Zeit des Gesetzes und der Propheten bis zu Johannes hin wird er selbst gegenübergestellt: αὐτός. Der Gegensatz zwischen beiden besteht darin, daß die Träger des Wortes Gottes bis Johannes weissagten. Johannes dagegen ist Elias, der da kommen soll. Damit wird ausgesprochen, daß er nicht mehr der Zeit der Weissagung, sondern der Zeit der Erfüllung angehört. Bis zu Johannes dauerte die Prophetie, mit ihm kommt das Reich. Dies Wort kann nun offenbar nur insofern die vorhergehende Aussage begründen, als in V. 12 die Gegenwart des Reiches vorausgesetzt wird. Nämlich das für die Hörer Auffallende in diesem Wort ist, daß das Reich, und zwar in seiner Verknüpfung mit dem Täufer, überhaupt als Gegenstand einer Behandlung erscheint, also als gegenwärtig vorausgesetzt wird. Die Pilgerfahrten des Volkes zu ihm beweisen, daß er ein Prophet ist, aber das Volk hat nichts von seiner prophetischen Thätigkeit gehabt. Vielmehr ist in ihm das Reich vergewaltigt worden. Denn bis zu ihm ging die Weissagung, aber er ist Elias. Dies Wort wird eingeleitet mit der Bemerkung: wenn ihr es annehmen wollt. Das Wort bedarf der Annahme und zwar einer Annahme, die auch verweigert werden kann, weil das Zeugnis Jesu durch die Erscheinung des Täufers nicht evident bewiesen wird. Wenn aber Israel dies Wort annimmt, so ist es damit genötigt, sich nach dem Reiche umzusehen, denn Elias geht dem Reiche unmittelbar voran. Aber dies spricht Jesus nicht aus, sondern er überläßt den Schluß den Hörern: wer Ohren hat, der höre.[1]) Indem Jesus nicht nur den Täufer als den bezeichnet, in dem das Reich Gewalt leidet, sondern sagt: seit den Tagen des Täufers bis jetzt geschehe das, deutet er ebenfalls an, daß auch in dem Widerstand gegen ihn selbst das Reich mißhandelt werde.

---

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. S. 214.

Steht's hiernach fest, daß Jesus in irgend einem Sinne das Reich als gegenwärtig bezeugt, so hat man hiernach die Aussprüche zu verstehen, in denen vom Reiche als einem gegenwärtig besitzbaren Gute geredet wird. Man hat nicht das Recht, ein „in Hoffnung" oder einen ähnlichen Zwischengedanken einzuschieben, Matth. 5, 3. 10; 19, 14; Mark. 10, 14 f.; Luk. 6, 20. In diesen Worten wird vorausgesetzt, daß das Reich bereits im gegenwärtigen Zeitlauf empfangen werden kann. Dieselbe Beobachtung ergiebt sich aus dem Wechsel der Tempora in den Formeln, durch die die Gleichnisse eingeführt sind. Es finden sich: ὁμοία ἐστίν Matth. 13, 31. 33. 44. 45. 47; 20, 1; Luk. 13, 19. 21. ὡμοιώθη 13, 24; 18, 23; nur einmal ὁμοιωθήσεται 25, 1; an einer Stelle οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς Mark. 4, 21.

Diese Differenzen in den Einleitungsformeln lassen erkennen, daß von der Zukunft des Reiches seine Gegenwart deutlich unterschieden wird. Diese Anschauung liegt aber bereits darin vor, daß Jesus sich als den Christus bezeichnet. Denn die Hoffnung Israels trennte den Christus und das Reich nicht. Wenn der Christus kommt, so bringt er das Reich, Mark. 11, 10. Die Worte, in denen die Gegenwart des Reiches ausdrücklich ausgesprochen wird, zeigen, daß Jesus auch in diesem Punkte die Erwartung Israels bestätigt.

Es fragt sich nun, mit welchem Rechte Jesus das Reich als gegenwärtig bezeichnet, inwiefern er das von Israel erwartete Himmelreich als gekommen bezeugen kann. An welchem Faktum findet Jesus die Merkmale des Reiches? Man hat nicht das Recht, den Reichsgedanken Jesu der Erwartung Israels einfach entgegenzustellen und das Problem dadurch zu lösen, daß man von einer „Vergeistigung" der Hoffnung Israels redet.

Man darf auch nicht von einem zwiefachen Reichsgedanken reden, denn das Reich tritt in den Worten Jesu durchaus als eine einheitliche Größe auf. Wenn nun in den Worten Jesu eine Modifikation der Reichshoffnung des Judentums vorliegt, so muß doch verstanden und erklärt werden, mit welchem Rechte denn Jesus den Gegenstand seiner Predigt mit dem

Worte „Reich Gottes" bezeichnet und in welchem Verhältnis derselbe zu der Reichshoffnung Israels steht, soweit Jesus dieselbe bestätigt hat. Wenn er überhaupt dem Volke verständlich sein wollte, so müssen dem Reiche Gottes in Jesu Worten doch mit der Reichshoffnung des Volkes wesentliche Merkmale gemeinsam sein.

Die Evangelien berichten uns nun ein Wort, in dem Jesus darauf hinweist, daß das Wesen des von Israel erwarteten Reiches für Israel erkennbar in der Gegenwart vorliege, daß die Merkmale, aus denen Israel nach seinem Reichsgedanken auf das Dasein des Reiches schließen müsse, vorhanden seien. Dieses Wort eröffnet uns deswegen einen Einblick in den Reichsgedanken Jesu, nach seiner Übereinstimmung und nach seiner Differenz mit der Erwartung Israels: Matth. 12, 28. Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen vertreibe, so ist also schon über euch gekommen das Reich Gottes.[1])

Daraus, daß Jesus die Dämonen im Geiste Gottes vertreibt, müßten die Gegner schließen, daß das Reich Gottes schon da ist. Also sieht Jesus in dieser That die Merkmale des Gottesreiches, wie Israel es erwartete, so deutlich, daß auch das Volk die Gegenwart des Reiches erkennen müßte. Das folgende Wort erläutert den Gedanken, indem es zeigt, daß der Schluß auf die Gegenwart des Reiches notwendig ist. „Oder wie kann jemand in das Haus des Starken eindringen und ihm sein Hausgerät rauben, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat und dann mag er sein Haus plündern." Daß Jesus dem Satan seinen Besitz entreißt d. h. die Dämonen aus den Kranken vertreibt, ist nur möglich, weil er den Satan selbst überwunden hat und weil sich nur hieraus das Weichen der Dämonen erklärt, so ist's notwendig, daraus

[1]) φθάνω hat abgeschwächte Bedeutung wie z. B. LXX Koh. 8, 14; Dan. 4, 25; Tob. 5, 19; Phil. 3, 16; Röm. 9, 31; 2. Kor. 10, 14, auch 1. Thess. 2, 16. Das Wort hat nicht die Bedeutung „zuvorkommen", doch hat es hier wie 1. Thess. 2, 16 den Sinn des unvermuteten Kommens (vgl. Weiß, Holtzmann, Kübel z. d. St. Grimm s. v.). Denn für die Wahl dieses Wortes statt des gewöhnlichen Prädikates muß doch ein Grund vorliegen.

auf die Gegenwart des Reiches zu schließen. Der Gedanke ist also der: da das Reich des Satans zerstört ist, so ist das Reich Gottes da. Wie genau der Schluß innerhalb des Reichsgedankens Israels liegt, zeigt z. B. Ass. Mos. 10, 1: „und dann wird erscheinen sein Reich in seiner ganzen Kreatur und dann wird der Teufel ein Ende haben." Wenn das Reich kommt, hat der Teufel ein Ende, sagt die jüdische Erwartung. Also hat Jesus ein Recht, von den Gegnern den Schluß zu erwarten: wenn der Teufel ein Ende hat, so ist das Reich da. Das Wort Jesu weist die Beschuldigung zurück, daß Jesus durch den Satan die Dämonen vertreibe. Die Lästerung wird damit zurückgewiesen, daß ja durch Jesu That des Satans Reich zerstört werde. Die Voraussetzung des Schlusses ist die, daß im Wirken Jesu jedenfalls eine jenseitige Macht in die Welt hinein wirke. Wer Dämonen vertreibt, dem stehen Kräfte zu Gebote, die nicht aus der Welt stammen. Hier liegen Wirkungen vor, die im natürlichen Weltzusammenhange nicht begründet und aus ihm nicht erklärbar sind. Also jedenfalls greift hier eine jenseitige Macht in die Welt hinein, eine Herrschaft — *βασιλεία* — die über die im Weltzusammenhang und im Menschen begründeten Kräfte mächtig ist. Es fragt sich aber, stammt die Macht vom Satan oder von Gott. Woran ist das nun erkennbar? Auch der Dämonische steht unter einer *βασιλεία*, unter der Herrschaft jenseitiger Mächte. Er ist nicht frei. Nicht er redet, sondern der Dämon, Matth. 8, 30; Mark. 1, 34; 5, 12; Luk. 8, 31. Der Dämon ergreift und reißt den Kranken, Mark. 9, 20; Luk. 8, 29; 9, 39. 42. Es ist in der Schilderung der Dämonischen deutlich hervorgehoben, worin die Evangelisten die Wirkungen des Dämonen sehen. Es ist die Ohnmacht und Gebundenheit des Menschen, das Herabsinken der Aktivität zur Passivität, der Umstand, daß die Lebensbewegung zum Leiden wird, der Verlust der Macht und Freiheit, der zeigt, daß der Kranke von einer fremden jenseitigen Macht beherrscht wird. Der Dämonische ist nicht frei und deswegen schließt man, daß er unter einer *βασιλεία* steht. Eben in Zerstörung des Lebens, die darin liegt, daß die Lebensbewegung, der Selbstthätigkeit

entzogen, zum Leiden wird, sehen nun auch die Evangelisten das Merkmal des teuflischen Charakters der Macht, von der der Kranke beherrscht wird.[1]) Die Evangelisten beurteilen die Thatsache nach ethischen Gesichtspunkten: der Dämon ist ein πνεῦμα ἀκάθαρτον, Matth. 10, 1; 12, 43; Mark. 1, 23 ff.; 3, 11; 5, 2 ff.; 6, 7; 7, 25; 9, 25; Luk. 4, 36; 6, 18; 8, 29; 9, 42; 11, 24. Als eine nicht aus dem Weltzusammenhange, sondern aus dem Jenseits stammende Macht, ist das Wirken Jesu daran zu erkennen, daß er der Dämonen mächtig ist. Als Gottes Macht ist es an seinem Gegensatz gegen des Satans Reich erkennbar: die Dämonen zerstören Leben und Freiheit, Jesu That stellt Leben und Freiheit wieder her. In diesem Wirken Jesu nun muß ein Israelit die Gegenwart des Gottesreiches erkennen. Es liegt hier eine Wirkung vor, die nicht aus der Welt kommen kann, also kommt sie „vom Himmel" her, sie ist Wirkung des Himmelreiches. Das entscheidende Merkmal ist nicht nur negativ die Zerstörung des Reiches Satans. Allerdings zeigt sich hierin, daß die Wirkung von Gott kommt: am siegreichen Gegensatz gegen Satans Reich ist Gottes Reich erkennbar. Allein nach diesem Wort läßt sich ein positives Merkmal des Gottesreiches angeben, denn das Wort soll ja unterscheiden lehren zwischen den Wirkungen, die vom Satan, und denen, die von Gott kommen. Was seiner Art nach den Wirkungen, die vom Satan kommen, entgegengesetzt ist, erweist sich als Merkmal der Herrschaft Gottes. Der Unterschied aber besteht darin, daß die That Jesu Leben und Freiheit wiederherstellt. Formell ist das Gottesreich charakterisiert durch die Macht, mit der es auftritt, in denen es sich dem Dämon überlegen zeigt; inhaltlich ist es dadurch charakterisiert, daß es Leben und Freiheit wiederherstellt. Jetzt ist durchsichtig, mit welchem Rechte Jesus erwarten kann, daß Israel aus seinem Wirken auf die Gegenwart des Reiches schließen müsse. Seine That ist an ihrer Macht als nicht aus der Welt, sondern von jenseits, „aus dem Himmel" stammende Wirkung erkennbar. An dem Gegensatz, in den sie tritt, ist sie

[1]) Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes. S. 39 ff.

als eine das Reich des Teufels zerstörende Macht, als That Gottes kenntlich; an ihrem Ziel ist sie als eine Leben und Freiheit wiederherstellende und zwar auch das Naturleben wiederherstellende Wirkung Gottes erkennbar. Damit stellt sie den Kranken zu einem Leben her, welches dem Willen, der Endabsicht Gottes entspricht; sie realisiert an ihm den Zweck Gottes und giebt ihm dadurch die Bedingungen, auch seinerseits dem Willen Gottes entsprechend zu leben. Hier ist geschehen, was Israel im Reiche Gottes erwartete: eine Wirkung, die ἐν δυνάμει erfolgt, und zwar ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία, schöpferische Wiederherstellung des Lebens.

Das Wort hat eine Parallele an Luk. 10, 18, insofern auch hier das Weichen der Dämonen auf den Sturz des Satans zurückgeführt wird. Der Ausspruch Jesu will den Erfolg der Jünger erklären. Darum mußten auch die Dämonen ihnen weichen, weil der Satan vom Himmel fiel. Im Sturz des Satans aus dem Himmel ist's begründet, daß auch die Dämonen nicht mehr Widerstand leisten können. Daraus, daß gerade die Jünger Jesu eine Macht über die Dämonen haben, die, wie ihre Worte zeigen, etwas Außerordentliches und zwar etwas nur ihnen Eigenes ist, ergiebt sich, daß an einen Sturz des Satans gedacht wird, den Jesus gewirkt: weil durch Jesu Wirken der Satan gefallen ist, so weichen den Jüngern die Dämonen. So trifft das Wort mit dem Wort bei Matthäus zusammen. Das Wirken Jesu bewirkt und bedeutet einen Sieg über den Satan, der eine Zerstörung seines Reiches zur Folge hat und das Kommen des Reiches Gottes begründet. Hiermit hängt's zusammen, daß nach den Berichten der Evangelien die Dämonischen die ersten sind, die in Jesus den Sohn Gottes erkennen,[1]) Matth. 8, 29; Mark. 1, 34; 3, 11. Als solchen fürchten sie ihn, denn sie wissen, daß er gekommen ist, sie zu verderben, Mark. 1, 24; 5, 7; Luk. 4, 34. Der Zusatz πρὸ καιροῦ, Matth. 8, 29, verrät denselben Gedanken, den die Wahl des Wortes φθάνω, 12, 28, voraussetzt. Erst am Ende des Weltlaufs wird das Reich er-

[1]) Vgl. Gunkel, S. 40.

wartet. In dem Maße, als sich nun zeigt, daß das Ende des Weltlaufs noch nicht da ist, kommen die Wirkungen des Reiches unvermutet und vor der Zeit.

Schon vermittelst dieser Worte ist festgestellt, inwiefern und mit welchem Rechte Jesus das Reich als gegenwärtig verkündigt. Aber es findet sich noch eine Reihe von Worten, in denen in demselben Sinne die Gegenwart des Reiches bezeugt wird. Am deutlichsten ist der Gedanke in der Antwort Jesu auf die Frage des Täufers ausgesprochen, Matth. 11, 2 ff. Der Täufer läßt fragen, ob Jesus der ἐρχόμενος d. h. der Christus sei. Die Frage des Täufers verrät zweifelndes Schwanken. Einerseits erkennt er die Merkmale göttlicher Sendung im Wirken Jesu, andrerseits entspricht das, was er von seinem Auftreten hört, nicht dem, was er vom Christus erwartet. Er hofft auf eine entscheidende That: zu reden und Kranke zu heilen ist nicht das Werk des Christus. Als Christus muß er mehr thun, als der mächtige Richter auftreten, als den ihn der Täufer erwartet. So meint es Matthäus, wenn er erzählt, daß die Frage des Johannes gerade dadurch motiviert gewesen sei, daß er von den Werken Jesu gehört habe. Auch hier antwortet Jesus nicht direkt auf die Frage mit einem Bekenntnis seiner Messianität. Allein die Antwort weist auf dasjenige Wirken hin, worin der Täufer den Christus erkennen kann, auf seine Heilungswunder und die Reichspredigt an die Armen. An denselben Zeichen, aus denen Jesus die Pharisäer die Gegenwart des Reiches schließen heißt, muß auch der Täufer erkennen, daß er der ἐρχόμενος ist.

Auch hier ist durchsichtig, was Jesu Wirken mit dem von Israel erwarteten Reich gemeinsam hat. Es sind Machtthaten, die Jesus nennt, er weist also auf die sich in ihnen offenbarende Macht hin. Es sind ferner Heilungswunder, Thaten, durch die das Leben auch nach seiner Naturseite hin wiederhergestellt, erneuert wird. Das Schlußwort, in dem Jesus auf die Reichspredigt an die Armen hinweist, fügt ein neues Moment hinzu. Jedenfalls erhellt aus demselben, daß Jesus den Täufer auch auf die Güte seines Wirkens aufmerksam macht. Auch sie ist ein Zeichen des gegenwärtigen Reiches.

Seine Machtthaten greifen hebend und hemmend in das Elend des Volks ein, sie sind ausschließlich Erweisungen der Güte. Ebenso ist der Inhalt seines Lehrwortes ein εὐαγγέλιον an πτωχοί gerichtet. Die machtvolle Güte des Wirkens Jesu hebt auch Luk. 4, 18 ff. hervor. In der Macht, mit der Jesus die Schäden des Volkes heilt und in dem Evangelium, welches er Armen verkündigt, zeigt sich's, daß die Erfülluug der Verheißung mit seinem Wirken gekommen ist. Daß das Schriftwort erfüllt ist, ist's, was Jesus zu sagen hat. Der Vergleich mit der Antwort an den Täufer zeigt, daß die Befreiung vom Übel in diesem Wort nicht bildlich, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen ist. In diese zwei Stücke nämlich wird die Wirksamkeit Jesu überall da, wo sie charakterisiert werden soll, zusammengefaßt: er verkündigte das Evangelium vom Reiche und heilte jede Krankheit im Volke, Matth. 4, 23; 9, 35. In dieselben Stücke faßt Jesus seinen Auftrag an die Jünger zusammen, Matth. 10, 1. 7. 8. Die Nähe des Reiches zu verkündigen und Kranke zu heilen ist ihre Sendung. Damit er sie sende, zu verkündigen und Macht zu haben, die Dämonen zu vertreiben, dazu wählte er die Jünger aus, Mark. 3, 15; Luk. 9, 6; 10, 9. Also das Wirken Jesu, in dem das Reich gegenwärtig ist, wird zugleich als der wesentliche Inhalt seiner gesamten Wirksamkeit bezeichnet. Das gesamte Wirken Jesu ist's, in dem das Reich gegenwärtig ist. In dem Wort Matth. 12, 28 hebt Jesus die machtvolle Art seines Handelns hervor; dem Satan gegenüber, der stark ist, ist er der stärkere. Gottes Reich zerstört des Satans Reich. Die anderen Worte, in denen Jesus selbst auf das in ihm gekommene Reich hinweist, weisen neben der Macht auf die Güte des Thuns Jesu: er bringt frohe Botschaft und Erlösung. Macht und Güte sind die Merkmale des Thuns Jesu, darum eben ist in ihm das Reich Gottes erkennbar. Im Wirken Jesu liegt das königliche Walten Gottes vor, das erlösend und erneuernd die Welt nach seinem Willen gestaltet.

Denn das Wirken Jesu ist in Gott begründet. Gott wirkt durch Jesus und Jesus wirkt durch Gott. Gott sollen die Geheilten Ehre geben und zwar, indem sie Jesus danken,

Luk. 17, 18. Gott hat dem Dämonischen erwiesen, was Jesus ihm gethan hat, Luk. 8, 39. Aus Gottes Macht mußte Israel das Wirken Jesu ableiten. Gott dankt das Volk, das Jesu Thaten sieht, daß er den Menschen solche Macht gegeben hat, Matth. 9, 8; 15, 31; Mark. 2, 12; Luk. 13, 13. Gott dankt auch der Geheilte, Luk. 5, 25; 17, 15; 18, 43. Denn in dem großen Propheten, der aufgestanden ist, hat Gott sein Volk besucht, Luk. 7, 16. Über Gottes Größe erstaunt das Volk, das Jesu That sieht, Luk. 9, 43. Im Geist oder im Finger Gottes vertreibt Jesus Dämonen, Matth. 12, 28; Luk. 11, 20. Eben weil Gott es ist, der durch Jesus wirkt, so geschieht das Wunder auch ohne einen vermittelnden Willensakt Jesu, nach einem allgemeinen Gesetze durch ein an ihn gebundenes, durch ihn sich vermittelndes Handeln Gottes. Wo nur immer Vertrauen sich an Jesus wendet, empfängt der Glaubende, was er erwartet, Matth. 9, 20; vgl. Mark. 3, 10; 6, 56. Um deswillen eben sagt Jesus dem Weibe, daß ihr Glaube es ist, der sie gerettet hat. Dadurch, daß das Jesu geschenkte Vertrauen sich auf Gott bezieht und Gott als der die Wirkung schaffende bezeichnet wird, unterscheidet sich der Glaube, der sich in ihnen auf Jesus richtet, vom Aberglauben. Denn ein Glaube, der nicht auf Gott gerichtet ist, sondern naturhaft und magisch wirkenden Kräften vertraut, ist Aberglaube. Aber die Voraussetzung des Vertrauens, das sich in diesen Erzählungen an Jesum wendet und Heilung erhofft und empfängt, ist eben die, daß Gott das Wunder um des Glaubens willen thut, der sich auf Jesum richtet. Weil das Weib geglaubt hat, so ist ihr geholfen, und Jesus sagt ihr das, damit Glaube und nicht Aberglaube Erfolg ihrer Heilung sei.

Dasselbe Urteil über die Begründung des Wirkens Jesu in Gott enthält das Wort,[1]) um deswillen der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum von Jesus so hochgestellt wird. Das Wort spricht den Gedankengang aus, durch welchen aus dem Wirken Jesu auf seinen Zusammenhang mit Gott ge-

[1]) Vgl. Schlatter, S. 138.

schlossen wird. Der Hauptmann begründet hiermit das Vertrauen, welches er Jesus schenkt. Auch er ist wie Jesus ein Mensch, einer Obergewalt unterthan, der seinerseits wieder Gebieter ist. Aus dieser Analogie seiner Stellung zur Stellung Jesu schließt er nun, daß sich an Jesu Wort ein direkter Erfolg knüpft, sowie sein — des Hauptmanns — Wort unmittelbar befolgt wird. Wie er der rechtmäßige Vertreter einer über ihm stehenden Macht ist, die es bewirkt, daß seinem Worte gehorcht wird, so erklärt er sich Jesu Macht daraus, daß er Vertreter einer Macht ist, die an sein Wort unmittelbar den Erfolg knüpft, Matth. 8, 8—10.[1]) Dieser Gedankengang erläutert, in welcher Weise auch für den, dem der Gottesgedanke Israels fern lag, die Werke Jesu auf seinen Zusammenhang mit Gott aufmerksam machen mußten.

Weil im Wirken Jesu das Handeln Gottes vorliegt, so ist in ihm das Reich Gottes erkennbar. Das mächtige und gütige Handeln Jesu entstammt nicht der Welt, also kommt es aus dem Himmel, von Gott. Das Wirken Jesu ist der dämonischen Kräfte mächtig und ihnen feind, es schafft Erlösung und Erneuerung. Aus dem Thun Jesu kann also jeder Israelit erkennen, daß das reichsbegründende Schaffen Gottes mit ihm gekommen ist. Weil nun in seinem Wirken das Herrschen und Handeln Gottes wirklich und gegenwärtig geworden, weil das Reich gekommen ist, so ist er der Christus, der gesalbte König, der Sohn Gottes, der Sohn Davids. Dies wird durch diejenigen Worte bestätigt, welche zeigen, was jene Namen aussagen. — So gut an Jesu machtvollem Gegensatz gegen die Dämonen die Gegenwart des Reiches erkannt wird, wird er darin als Sohn Gottes erkannt.

---

[1]) V. 8 ist betont ἐγώ. Aus καὶ γὰρ ergiebt sich, daß er sich mit Jesus vergleicht. Demnach drücken ἄνθρωπος und ὑπὸ ἐξουσίαν nicht aus, wodurch er sich von Jesus unterscheidet, sondern worin er ihm gleich ist. Er ist einerseits Unterthan, andrerseits Gebieter. Aus dieser seiner Stellung erklärt sich der Erfolg, der sich an sein bloßes Wort knüpft. Und weil er sich Jesu Stellung den Naturkräften gegenüber ähnlich denkt, so hofft er von seinem Wort einen ähnlichen unmittelbaren Erfolg.

Dies spricht sich am deutlichsten in der Thatsache aus, daß die Dämonischen die ersten sind, die Jesus diesen Namen geben. Weil sie die Macht kennen, die er über sie hat und wissen, daß er gekommen ist, die Dämonen zu vertreiben, deswegen nennen sie ihn den Sohn Gottes, Matth. 8, 29; Mark. 3, 11; 5, 7; Luk. 4, 41; 8, 28. Wenn die Jünger die machtvolle That Jesu sehen, so schließen sie: wahrlich, du bist Sohn Gottes, Matth. 14, 33. Wenn Jesus den Anspruch macht, Sohn Gottes zu sein, so wird sich Grund und Recht dieses Anspruchs darin zeigen, daß ihm Gottes Macht in Todesgefahr zur Verfügung steht, Matth. 27, 40. 43. Als sich Gott durch eine Machtwirkung für ihn erklärt, schließt der Hauptmann: er war wahrlich Gottes Sohn, Mark. 15, 39; Luk. 27, 54. Für wen Gott eintritt, wenn Gottes Macht unbedingt und schrankenlos zur Verfügung steht, von dem wird sowohl geschlossen: er hat das Reich Gottes, als: er ist Sohn Gottes. Sohn Gottes heißt Jesus als der Geliebte, von Gott Erwählte, Mark. 1, 11; Matth. 3, 17; Luk. 3, 22; Mark. 9, 7; Matth. 17, 5; Luk. 9, 35. Die Benennung *υἱὸς τοῦ θεοῦ* wird durch die Zusätze *ἀγαπητός* und *ἐν ᾧ (σοὶ) εὐδόκησα* erläutert; *ἀγαπητός* wird Luk. 9, 35 ersetzt durch *ἐκλελεγμένος*. Synonym ist ferner *θέλειν*, wie sich Matth. 27, 43 zeigt. Gott muß Jesum retten, *εἰ θέλει αὐτόν*. Daß dies letztere aber der Fall ist, hat Jesus damit behauptet, daß er gesagt hat, er sei Sohn Gottes. Der Ausdruck *θέλει αὐτόν* ist synonym *εὐδοκεῖν ἐν*, *ἀγαπᾶν* und *ἐκλέγεσθαι*.[1]) Die Worte bezeichnen ein in einer That sich äußerndes Wohlgefallen Gottes, ein durch Gottes Liebe motiviertes Handeln an dem Geliebten, durch welches derselbe in eine Herrenstellung eingesetzt wird.

Indem sich Jesus Sohn Gottes nennen läßt, nimmt er die messianische Stellung für sich in Anspruch. Als Messias heißt er Sohn Gottes. Allein hiermit ist der Sinn der Bezeichnung in ihrer Anwendung auf Jesus nicht ausreichend bestimmt. Es fragt sich vielmehr, mit welchem Rechte sich Jesus

[1]) Belege bei Cremer s. v. *θέλειν*, *εὐδοκεῖν*, *ἐκλέγεσθαι*.

als der Christus bezeichnet oder in welchen Zügen seiner Person und seines Wirkens die Gemeinde diejenigen Merkmale erkennt, die die israelitische Erwartung in den Begriff des Sohnes Gottes zusammenfaßt. Das Problem ist ganz dasselbe wie das des Reichsgedankens Jesu. Die Frage ist die: welchen Thatbestand benennt Jesus mit diesen der Hoffnung des Volkes entnommenen Worten. Mit welchem Rechte oder in welchen Merkmalen bezeichnet er die in jenen Worten ausgedrückte Volkserwartung in seiner Person und seinem Wirken erfüllt. Wenn Sohn Gottes der Name des Messias ist, so beginnt das Problem erst mit der Frage: was bekennt Jesus von sich oder die apostolische Gemeinde von Jesus mit der Bezeichnung: Sohn Gottes.[1])

Sohn Gottes ist der Christus als der, den Gott liebt und erwählt, für den er eintritt, dem er seine Macht zur Verfügung stellt und den er dadurch über die Menge erhebt und in eine königliche Machtstellung einsetzt. Unter dem Erwählen Gottes versteht man nun nicht einen Gedanken Gottes, sondern ein Handeln Gottes, wie sich daraus ergiebt, daß man von der Erwählung als sehr reelle Wirkung eine Machtstellung ableitet. Nun hat sich auch bereits gezeigt, wie die Erkenntnis, daß Gott mit seiner Macht für Jesus eintritt, das Bekenntnis hervorruft, daß er der Sohn Gottes sei. Aus seiner Macht ergiebt sich, daß er der Erwählte ist.

Die Art, wie die Benennung in der Taufgeschichte eingeführt wird, läßt erkennen, worin das sich handelnd an Jesus erweisende Wohlgefallen Gottes besteht, mit welchem Rechte die

---

[1]) Am allerwenigsten geeignet zur Beantwortung dieser Frage ist es, die messianische Bedeutung dieses Wortes einer metaphysischen, die einen anderen von ihr unabhängigen Sinn hätte, entgegenzustellen, so daß es sich also z. B. im Bekenntnis vor dem Hohenpriester natürlich nur um die Bezeichnung „Sohn Gottes“ im „messianischen“ Sinne handeln könnte. Natürlich ist in der Verhandlung nur vom Messias die Rede, aber es fragt sich ja gerade, mit welchem Rechte Jesus sich diesen Titel beilegt, oder beim Bekenntnis des Petrus, in welchen Zügen der Person Jesu er die Merkmale findet, die Israel mit dem Begriff „Sohn Gottes“ bezeichnet.

Evangelien die Bezeichnung auf Jeſus anwenden. Denn hier wird von dem Handeln Gottes erzählt, durch welches er Jeſum erwählte. Durch die Art dieſes Handelns Gottes an Jeſus aber empfängt der Name ſeinen konkreten Sinn. Das Wort am Schluß des Taufberichtes bezieht ſich auf die Geiſtesmitteilung. In ihr liegt das Handeln Gottes an Jeſus vor, in dem ſich Gottes Wohlgefallen zeigt. Sie iſt die That, durch die ihn Gott erwählt und ihn in eine Machtſtellung einſetzt. Die Form ἀγαπητός, ſowie das part. perf. ἐκλελεγμένος Luk. 9, 35 zeigen, daß es ſich um eine That handelt, durch die ein dauernder Thatbeſtand begründet wird, d. h. der Beſitz des Geiſtes. Indeſſen denken ſich die Evangeliſten durch die Geiſtesmitteilung den Lebenszuſammenhang Jeſu keineswegs zerriſſen, indem ein völlig Neues, bisher in ihm nicht Begründetes, in ſein Geiſtesleben hineingreift. Wie wenig ihnen die Geiſtesmitteilung als ein iſolierter Akt erſcheint, durch welchen ein für allemal ein fertiger Thatbeſtand geſetzt wird, zeigt die Verklärungsgeſchichte. Die Schilderung der Verklärung zeigt deutlich, daß die Evangeliſten an eine Geiſteswirkung denken. Hierauf führt auch die Wiederholung der Worte, die den Taufbericht ſchließen: eine Geiſtesmitteilung ſchließt die andere nicht aus, im Gegenteil, ſie ſetzt dieſelbe voraus. Denn das erwählende Wohlgefallen Gottes, das ſich in der Geiſtesmitteilung äußert, iſt begründet in dem, was Jeſus bereits vorher war. Das Leben und Wirken Jeſu aber begründet deswegen das Wohlgefallen Gottes an ihm, weil es im Geiſte Gottes begründet iſt. Er empfängt den Geiſt, weil Gott an ihm Gefallen hat. Gott liebt ihn, weil ſein Leben und Handeln im Geiſte Gottes begründet iſt. Denn die Evangeliſten wollen keineswegs nur den Beginn des Wirkens Jeſu durch den Geiſtesempfang begründen und erklären. Nicht nur die Thatſache, daß Jeſus als der Chriſtus auftritt, iſt im Geiſtesempfang begründet, ſondern ſein ganzes Leben, Wirken und Reden. Die Thaten, in denen Jeſus das Reich gegenwärtig ſieht, führt er durch Anwendung des Jeſaiaswortes auf den in ihm wirkenden Geiſt Gottes zurück, Luk. 4, 18. Die Wohlthaten, in denen die Phariſäer die Gegenwart des Reiches

Gottes erkennen sollen, thut er im Geiste Gottes, Matth. 12, 28. Darum lästert den Geist, wer dieses Wirken Jesu auf teuflische Kräfte zurückführt, Mark. 3, 29; Matth. 12, 32. Nicht nur die Wohlthaten, sondern das gesamte Leben und Handeln Jesu ist in dem ihm gegebenen Geiste Gottes begründet, wie dies nach der Erzählung von der Taufe in einem einzelnen Falle hervorgehoben wird, Matth. 4, 1; Mark. 1, 12; Luk. 4, 1. Lukas hebt diesen Gesichtspunkt häufiger hervor, 4, 14. 18. Weil Jesus durch den Geist thut, was er thut, so ruht das Wohlgefallen Gottes auf ihm und er empfängt den Geist. Gottes Gabe und Jesu Werk stehen in fortlaufender lebendiger Wechselwirkung. Gott erwählt und begabt Jesus, und darin wurzelt sein Leben und Wirken, und durch das Wohlgefallen Gottes an demselben ist wiederum Gottes Geben begründet. Lukas und Matthäus verfolgen dieses Verhältnis zurück bis auf die Geburt Jesu. Weil heiliger Geist ihn geschaffen hat, wird er Sohn Gottes genannt werden, 1, 35.

Das Wort schließt sich an die Bedeutung, die der Name in seiner Anwendung auf Jesus hat, korrekt an. Darin besteht das erwählende Handeln Gottes an Jesus, durch das er ihn zum Herrn und König macht, daß heiliger Geist seinen ganzen Lebenslauf hervorbringt und gestaltet. Nicht nur der Lebensanfang, sondern der ganze Lebenslauf Jesu, sein gesamtes Wirken ist im heiligen Geiste, im Geiste Gottes begründet. Heiliger Geist Gottes schafft und gestaltet den Lebenslauf Jesu und zwar den ganzen Lebenslauf, einschließlich seiner Entstehung. Dies ist das Handeln Gottes an ihm, durch das er ihn zum Christus und König macht; dadurch macht ihn Gott zu dem, dem er den Thron seines Vaters David giebt,[1]) Luk. 1, 32. Darum ist der Zusammenhang Jesu mit Gott kein naturhafter, mechanischer, sondern geistartig. Dies zeigt sich darin, daß Jesus im Gehorsam und in der Unterthänigkeit unter Gott Sohn Gottes ist und bleibt. Es spricht sich

[1]) Es ist also nicht begründet, zu behaupten, daß hier zwei einander widersprechende Begriffe von Gottessohnschaft vorliegen (vgl. z. B. J. Weiß) und dies durch Annahme einer Interpolation zu erklären. V. 34 und 35 tragen genau dasselbe hebraisierende Gepräge wie die ganze Umgebung.

ferner darin aus, daß die Hervorbringung des Lebens Jeſu durch Gott im Wohlgefallen Gottes am Leben und Wirken Jeſu begründet iſt. Wie Lukas häufiger wie die anderen Evangeliſten daran erinnert, daß Jeſu Wirken im Geiſte begründet iſt, ſo erinnert er auch bekanntlich häufiger an den Gebetsverkehr Jeſu mit Gott, 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28; 11, 1. Als Träger des Geiſtes Gottes iſt Jeſus der Chriſtus, der geſalbte König. In der Salbung mit dem Geiſte beſteht die That Gottes an ihm, die ihn zum Chriſtus macht, Luk. 4, 18; Act. 4, 27; 10, 38. Beſonders die letztere Stelle ſpricht es deutlich aus, daß die Salbung durch den Geiſt, vermöge deren er der Geſalbte iſt, die Wurzel ſeines Wirkens iſt: „wie ihn Gott geſalbt hat mit heiligem Geiſt und Kraft und er iſt umhergezogen, wohlthuend und heilend alle, die vergewaltigt waren vom Teufel, denn Gott war mit ihm.“ Als Träger des πνεῦμα ἅγιον ſteht er den Dämonen gegenüber und iſt ihnen überlegen, ſie ſind πνεύματα ἀκάθαρτα. Die Evangelien ſehen im Wirken Jeſu einen Kampf des πνεῦμα ἅγιον in Jeſus gegen die πνεύματα ἀκάθαρτα. Im Geiſte, den Jeſus beſitzt, iſt ſeine Macht begründet. Daß ihm der Geiſt, das mächtigere Reinigungsmittel, zur Verfügung ſteht, das unterſcheidet ihn vom Täufer und um deswillen iſt er der Stärkere, Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16. Als Träger des Geiſtes Gottes iſt Jeſus ausgerüſtet mit der Kraft Gottes. Geiſt und Kraft gehören zuſammen, Luk. 1, 17. 35; 24, 19. 49; vgl. Act. 1, 8; 10, 38. Weil Jeſus den Geiſt hat, ſo iſt auch ſein Reden mächtig, er redet ὡς ἐξουσίαν ἔχων Matth. 7, 29. Sein Wort iſt eine διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν Mark. 1, 27. Er redet nicht als ein Schriftgelehrter, der das Wort Gottes *auslegt*, ſondern als einer, der es ſelber *hat*. Alſo mit dem Geiſt beſitzt er die Macht, die dem Sohn Gottes gebührt. Im Geiſte Gottes iſt beſonders dasjenige Wirken Jeſu begründet, in dem das Reich gegenwärtig iſt, Matth. 12, 28; Luk. 4, 18. Weil in ihm der Geiſt Gottes wirkt, ſo iſt das Reich Gottes da.

Weil Jeſu Wirken durch den Geiſt in Gott begründet iſt, ſo wirkt Gott, was Jeſus thut; weil er Träger des Geiſtes

ist, so ist in seinem Handeln das mächtige und gütige Herrschen und Handeln da, durch welches Gott die Welt erneuert und seinem Willen entsprechend umgestaltet. Was Jesus schafft, ist Gottes Reich. Nicht die einzelnen Machtthaten Jesu sind das Reich, sie sind Wirkungen und deswegen Zeichen des Reiches — σημεῖα — aber nicht in dem Sinne, als wären sie nur einzelne dem Reiche voraneilende Symptome, sondern deswegen, weil sie zeigen, daß das Reich bereits gegenwärtig ist. Das gesamte Handeln Jesu, die ganze in ihm vorhandene Gabe Gottes ist das Reich. Nicht nur einzelne seiner Worte und Thaten, sondern er selbst, seine Person in ihrem ganzen Lebenslauf stammt aus dem Himmel. Deswegen sind seine Machtthaten in demselben Sinne wie das Reich Bußmotiv. Sie können und wollen Buße wirken und deshalb fordern, Matth. 11, 21.

Der Stellung, die Jesu hiermit gegeben ist, entspricht das Bewußtsein von der Macht, die ihm verliehen ist. Der Menschensohn ist mehr als der Tempel d. h. in ihm ist Gott in höherer Weise gegenwärtig als im Tempel, Matth. 12, 6. Wenn den Jüngern untersagt wird, sich den Meister- und Lehrernamen geben zu lassen, weil sie alle Brüder sind, so tritt neben den Einen Gott, der allein das Recht auf den Vaternamen hat, der Eine Christus, der allein ein Recht auf den Namen des Führers hat, Matth. 23, 10. Weil Gottes Wort ist, was Jesus sagt, so tritt dem, was zu den Alten gesagt ist, als letzte und höchste Autorität, was Jesus sagt, gegenüber: ich aber sage euch, Matth. 5, 22 ff. Das Sohnesbewußtsein spricht sich am klarsten in dem Wort Matth. 11, 27 ff. aus. Das Wort ist einfach Ausdruck des Christusbewußtsein. Es enthält nichts, was nicht aus demselben verständlich wäre und zeigt andrerseits, daß Jesus den Christusgedanken in seinem weitesten Umfange auf sich angewendet hat. Aus diesem allein darf das Wort erklärt werden. Eine Beschränkung der Aussage auf den Sinn: alles ist mir geoffenbart, oder: alles, was zum Reich gehört, oder: was zur Offenbarung Gottes gehört, ist mir übergeben u. s. w. hat weder im jüdischen Christusgedanken noch in den Worten selbst einen Anhalt. Vielmehr liegt im

Christusgedanken Israels die Überzeugung, daß der gesalbte König Israels der Herr der Welt ist, weil Gott der Herr der Welt ist. Alles ist ihm übergeben von seinem Vater. *Πάντα* bezieht sich auf die ganze Welt. Man hat kein Recht, das Wort einzuschränken. Ihm gehört die ganze Welt, er ist der Herr der Welt, weil er der Christus ist. Diese Stellung ist ihm gegeben von seinem Vater. Der Gedanke entspricht der Antwort auf die dritte Versuchung, 4, 10: die Welt ist ihm von Gott gegeben. Nur indem er Gott zu seinem Herrn macht, macht ihn Gott zum Herrn der Welt. Hier spricht sich das Machtbewußtsein des Christus aus. Indem ihn Gott zum Christus gemacht hat, hat er ihn zum König der Welt gemacht. Durch die That, durch die ihn Gott zum Sohne machte, gab er ihm auch die Welt. Die Welt gehört ihm, obgleich sie ihm noch nicht gehorcht. Hiermit ist das Verhältnis Jesu zur Welt ausgesprochen. Das folgende Wort spricht sein Verhältnis zu Gott aus. In seinem Verhältnis zu Gott ist sein Verhältnis zur Welt begründet. Niemand kennt den Sohn als der Vater und niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Es ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, das Wort: niemand kennt den Sohn als der Vater — als Klage zu deuten in dem Sinne: daß diese seine Bedeutung niemand anerkenne. Vielmehr zeigt die parallele Aussage: niemand kennt den Vater als der Sohn — durch den Zusatz: und wem es der Sohn offenbaren will — daß Jesus auch hier sein in der Gemeinschaft mit Gott begründetes Machtbewußtsein ausspricht. Nur Jesus kann Gott offenbaren, nur durch ihn wird Gott erkannt, denn in ihm, in seinem Leben und Wirken wirkt Gott, sein Thun ist Wirken Gottes, sein Reden Wort Gottes, weil er der Christus ist und das Reich in sich trägt. Aber auch nur Gott kennt ihn. Dies Wort erläutert sich aus dem Zusammenhang mit den vorangehenden Worten. Wer den Sohn und den Christus, das in ihm gegenwärtige Reich kennt, dem hat es Gott geoffenbart; wem es verborgen ist, dem hat es Gott verhüllt. Auf ein Innewirken Gottes im Menschen führt es sich zurück, wenn jemand Jesum kennt und diese Kenntnis Jesu wirkt wieder Kenntnis Gottes.

Darum dankt Jesus Gott für den Erfolg seiner Wirksamkeit, wie er auch sein mag. Mag das Volk in ihm den Christus und das Reich erkannt und Buße gethan haben oder nicht — auf Gottes Wirken führt sich der Erfolg jedenfalls zurück, und dies eben deswegen, weil nur der Vater den Sohn kennt. Wenn nun der Ruf V. 28 ff. an dieses Wort sich unmittelbar anschließt, so ist damit gesagt, daß durch diese Stellung Jesu der Ruf motiviert ist. Weil alles ihm gehört, ruft er alle zu sich. Daraus ergiebt sich, in welchem Sinne das Folgende gemeint ist. Er fordert nicht zur Nachahmung seines Thuns auf, sondern ruft alle, die sich mühen und beladen sind, sich seiner Führung anzuvertrauen und unterzuordnen, wie 23, 37: er will sie zu sich sammeln. Denn als der Christus ist er ihr Herr und hat die Macht, sie zu befreien von dem Druck, der auf ihnen liegt. Deswegen kann auch mit dem Satz: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ nicht gesagt sein, was sie von ihm lernen sollen. Vielmehr werden ja gerade die, auf denen die Last liegt, als Gedrückte und als Dulder gedacht. Die Gedrückten und die Dulder sind es, die auf den Christus und das Reich warten und die er zu sich ruft, also solche, die πραΰς καὶ ταπεινός bereits sind. Der Satz giebt also den Grund an, weswegen sie seine Jünger werden sollen. Dementsprechend ruft er auch nicht unter das Joch, welches er trägt, sondern unter das Joch, welches er auferlegt. Denn von einem Joch ist die Rede. Nicht die Last, die er zu tragen giebt, sollen sie auf sich nehmen, vielmehr verspricht das Wort eine Erleichterung der Last durch das Joch, mit dem Jesus das Tragen der Last erleichtert.[1]) Sie sollen sich der Führung Jesu anvertrauen und seine Jünger werden. Dieser Ruf wird damit begründet, daß er geduldig ist und von Herzen demütig. Um deswillen macht seine Führung die Seelen aufatmen. Die Geduld und Sanftmut Jesu bezeichnet den Gegensatz gegen gewaltthätiges, hartes, richtendes und strafendes Geltendmachen seiner Autorität. Um seiner Stellung willen und um der Art willen, wie er sie geltend macht, hat er ein Recht, Führer und

[1]) Vgl. Weiß z. d. St.

Herr zu sein. Weil er selbst πραΰς und ταπεινός ist, so gehört er zu den Gedrückten und Duldern und sie zu ihm. Aus der Art, wie die Last erleichtert werden soll, ist ersichtlich, an was für Lasten Jesus denkt. Κἀγώ ist betont. Zu seiner Leitung ruft er. Indem sie sich seiner Leitung anvertrauen, verlassen sie die Leiter, denen sie bisher gefolgt sind, die Leiter der Synagoge. Der Ruf gilt denen, denen das Gesetz als eine schwere Last auf der Seele liegt. Er spricht von den schweren Lasten, die die Gesetzeslehrer zusammenbinden und auf die Schultern der Menschen legen, 23, 4. Jesus verspricht ihnen ein Aufatmen von der Arbeit der Erfüllung und der Last des nichterfüllten Gesetzes. Derselbe Gedanke stellt den Zusammenhang von 23, 37 ff. mit der vorangehenden Rede her. Wenn Jesus, nachdem er die falschen Leiter des Volkes, deren Führung dasselbe verdirbt, verurteilt hat, nun klagt, daß Jerusalems Kinder sich nicht um ihn hätten sammeln wollen, so stellt er damit kraft des messianischen Bewußtseins sich als den wahren Führer des Volkes seinen falschen Führern gegenüber.

Indessen Jesus selbst bezeichnet sich nicht als Sohn Gottes. Die messianische Bezeichnung, die er auf sich anwendet, ist „der Menschensohn". Die Bezeichnung findet sich zunächst ständig in den Leidensweissagungen, Matth. 12, 40; 17, 12. 22; 20, 18; 26, 2. 24; Mark. 8, 31; 9, 12. 31; 10, 33; 14, 21. 41; Luk. 9, 44; 18, 31; 24, 7, und ebenso regelmäßig in der Verkündigung der Parusie, Matth. 10, 23; 16, 27; 19, 28; 24, 27 ff.; 26, 64; Mark. 13, 26; 14, 62; Luk. 17, 22 ff.; 18, 8; 21, 36.[1]) Daß Jesus durch diese Benennung seine besondere Stellung, das Christusbewußtsein, ausspricht, ist klar. Allein ebenso deutlich ist, daß das Wort nicht einfach messianische Bezeichnung ist, sondern den Christus nach einer bestimmten Beziehung benennt. So wie Jesus mit der übernommenen messianischen Bezeichnung: Sohn Gottes ein ganz bestimmtes Verhältnis zu Gott bezeichnet, so drückt er das Christusbewußtsein mit der Bezeichnung „Menschensohn" nach einer bestimmten Seite hin aus. Dies ergiebt sich schon

[1]) Über diese Stellen s. u. in der Besprechung der eschatologischen Aussagen.

daraus, daß nach der Erinnerung der ganzen evangelischen Überlieferung Jesus die Bezeichnung Menschensohn gebraucht, obgleich er es sonst vermeidet, sich als den Christus oder den Sohn Gottes zu bezeichnen. Man wird hieraus schließen dürfen, daß diese messianische Bezeichnung nicht gebräuchlich war. Wenn es aber messianische Bezeichnung ist, so kann die Bedeutung derselben in ihrer Anwendung auf Jesus sich nicht aus einer Untersuchung des Wortes ergeben, sondern nur aus dem Gebrauche, den Jesus davon macht. Und für diese Untersuchung ist es gleichgiltig, ob die Bezeichnung im Buche Henoch vor- oder nachchristlichen Ursprungs ist. Jedenfalls ist die Frage nach dem Sinne, den das Wort im Munde Jesu hat, nicht mit der Entscheidung erledigt, daß es messianische Bezeichnung sei. Daß dies wenigstens für die Synoptiker nicht selbstverständlich ist, ergiebt sich aus Matth. 16, 13 ff. Hier stehen vielmehr die Bezeichnungen Menschensohn und Sohn Gottes in einem deutlichen Gegensatz zu einander. Das ist das Bezeichnende, daß man im Volke den Menschensohn wohl für einen Propheten hält, aber nicht für den Christus. Darin aber offenbart sich der Glaube des Petrus, daß er's wagt, den Menschensohn Sohn Gottes zu nennen. Daß er im Menschensohn den Sohn Gottes erkennt, ist's, was ihm nicht Fleisch und Blut, sondern nur der himmlische Vater kann geoffenbart haben. Der Menschensohn ist also als Sohn Gottes nicht unmittelbar offenbar. Daß er als der Christus der Menschensohn ist, das bildet das Hindernis der Anerkennung des Reiches in ihm, das *σκάνδαλον*, deswegen mag man einen Propheten in ihm erkennen, aber nicht den Christus. Der Gedanke erhält eine Bestätigung und Verdeutlichung durch das Wort Matth. 12, 32. Jesus wird gelästert, indem sein Wirken auf dämonische Mächte zurückgeführt wird, während es im heiligen Geiste begründet ist. Weil sein Wirken im heiligen Geiste begründet ist, also als Träger des Geistes ist er Sohn Gottes. Nun unterscheidet Jesus in diesem Worte die Lästerung des Geistes und die des Menschensohnes. Gleichwohl ist mit der Lästerung des Geistes ein gegen sein Wirken gerichtetes Wort gemeint: wenn die in ihm wirksame Macht vom Teufel ab-

geleitet wird, so wird der Geist gelästert. Der Geist wird also nicht von Jesus geschieden: in einem gegen Jesus gerichteten Wort kann der Geist gelästert werden. Daraus ergiebt sich, daß durch diese Unterscheidung der heilige Geist und der Menschensohn nicht sachlich getrennt werden sollen. Es ist auch gerade das wesentliche Moment im Selbstbewußtsein Jesu resp. im Bekenntnis der apostolischen Gemeinde von ihm, daß das gesamte Wirken Jesu und nicht nur ein ausscheidbarer Teil desselben im Geiste begründet ist: also die Person Jesu soll durch das Wort nicht zerspalten werden in den Menschensohn und den Geist, den er hat. Gleichwohl aber ist's ein Unterschied, ob das gegen ihn gerichtete Wort den heiligen Geist oder den Menschensohn trifft. Richtet sich das Wort gegen das in ihm offenbare Wirken Gottes, so richtet sich's gegen den Geist. Wird sein Wirken, gerade sofern es jenseitig begründet, aus der Welt nicht ableitbar ist, nicht auf Gott, sondern auf den Teufel zurückgeführt, so ist Gott selbst verworfen. Wenn nun Jesus sagt, daß die Lästerung des Menschensohnes demgegenüber verzeihlich sei, so ist deutlich, in welcher Beziehung er sich Menschensohn nennt. Trifft die Lästerung ihn, sofern das Wirken Gottes in ihm offenbar ist, so richtet sie sich gegen den Geist, im anderen Falle richtet sie sich gegen den Menschensohn. Sohn Gottes ist Jesus also als Träger des Geistes, sofern Gottes Wirken und das Reich in ihm offenbar und gegenwärtig ist; Menschensohn, sofern Gottes Wirken und das Reich in ihm verborgen ist. Selbstverständlich ist damit keine Spaltung der Person ausgesprochen, sondern einerseits wird das ganze Wirken und Leben Jesu als Offenbarung Gottes, andrerseits als Verhüllung Gottes bezeichnet; einerseits ist das Reich in ihm gegenwärtig und erkennbar, andrerseits verhüllt: das Reich ist da, Jesus ist der Bringer des Reiches, aber der Bringer des verborgenen Reiches.

Sofern der in Jesus wirksame Geist, das in ihm gegenwärtige Reich nicht erkennbar ist, ist Jesus Menschensohn.

Dieselbe Bedeutung des Wortes ergiebt sich aus Matth. 9, 6. Die Gegner nehmen Anstoß daran, daß ein Mensch Sünden vergiebt — nur Gott kann Sünden vergeben und daß

er sie auf Erden vergiebt — nur im Reiche können Sünden vergeben werden. Dem begegnet die Antwort Jesu: der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben. Der Ausdruck bestätigt zugleich, woran sie Anstoß nehmen und begründet es: obwohl er nur Menschensohn ist, aber eben weil er Menschensohn ist, hat er diese Macht. Auf den gleichen Gegensatz weist der Zusatz: „auf Erden" hin. Daß auf Erden Sünden vergeben werden, ist das Auffallende, ebenso wie es auffallend ist, daß der Menschensohn Sünden vergiebt. Aber eben, weil er als Menschensohn vergiebt, vergiebt er auf Erden. Sünden vergiebt er, weil er das Reich bringt; wo Sündenvergebung ist, da ist das Reich. Also im Reich und doch auf Erden: das Reich ist unsichtbar gegenwärtig. Hier liegt derselbe Gegensatz vor, der durch die Bezeichnung Menschensohn zum Ausdruck gebracht wird. Der Menschensohn bezeichnet also den Messias, aber nur, indem das Wort auf den Widerspruch zwischen seiner Erscheinung und seiner Würde hinweist. Indem Jesus diese messianische Bezeichnung auf sich anwendet, bezeichnet er es als etwas Besonderes, daß er Sohn des Menschen ist. Er denkt an die Koordination mit dem Menschen, die der Ausdruck ausspricht, und bezeichnet diese Einordnung in die Menschheit als Verhüllung seiner Christusstellung. So gut Jesus durch die Aufnahme der messianischen Bezeichnung „Sohn Gottes" die bestimmte Art seines Christusbewußtseins ausdrückt, ebenso bezeichnet er durch die Annahme des Titels Menschensohn sein Christusbewußtsein in dieser bestimmten Beziehung: sofern die Form seines Auftretens eine Verhüllung des Reiches ist, nennt er sich Menschensohn. Hieraus erklärt sich's auch, daß nach dem Bericht der Evangelien Jesus diese Bezeichnung von Anfang an auf sich anwendet: wie das Wort ihn als den verborgenen Christus bezeichnet, so verdeckt es auch selbst seine Messianität: es benennt ihn insofern, als er nicht als Christus erkennbar ist.

Die Worte, die ausdrücklich vom Leiden reden, stehen in ihrer Verwertung dieser Selbstbezeichnung nicht isoliert da, sondern derselbe Gedanke, den in ihnen die Verbindung von Subjekt und Prädikat ausdrückt, erscheint auch in den Worten,

in denen nicht direkt von der Passion die Rede ist. Matth. 8, 20 weist auf den Kontrast hin, in dem die Heimatlosigkeit des Menschensohnes zum Leben in der Natur steht. Zugleich liegt aber im Ausdruck Menschensohn die Angabe des Grundes für dieses Faktum: obgleich und gerade weil er der Menschensohn ist. Seine Heimatlosigkeit gehört notwendig zu seiner Stellung als Menschensohn. Ähnlich weist Matth. 11, 19 gegenüber dem Auftreten des Täufers auf die allem Außergewöhnlichen fernstehende Erscheinung dessen hin, der mehr ist als der Täufer; das Wort macht auf die völlige Einordnung in die menschliche Art aufmerksam: es ist nichts Besonderes an ihm, er tritt auf wie jeder andere Mensch. Die Verbindung dieser Gedankenreihe mit der Leidensweissagung zeigt Matth. 20, 28. Daß Jesus gekommen ist, sich dienen zu lassen, könnte man von dem erwarten, der Menschensohn ist. Aber eben um deswillen, weil er der Menschensohn ist, ist er gekommen zu dienen. Als Menschensohn könnte er Dienst fordern und als Menschensohn will er dienen. Dieser Dienst vollendet sich aber in der Hingabe seiner Seele. Weil er der Menschensohn ist, so muß er sterben. Dieser Gedanke kehrt in allen Leidensweissagungen wieder. Denn wenn gerade in ihnen die Selbstbezeichnung Menschensohn gebraucht wird, so soll damit der innere Grund dieser Notwendigkeit angegeben werden. Eben weil der Name aber trotzdem messianische Bezeichnung ist, so enthalten auch diese Worte einen Hinweis auf den Widerspruch, der darin liegt: obwohl und eben weil er der Menschensohn ist, so muß er sterben; weil der Christus als Menschensohn auftritt und als Menschensohn das Reich bringt, so muß er sterben. Der Gedanke wird auch ausgedrückt durch ein Wort wie Luk. 19, 10: Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten. Das Wort trägt ebenfalls den Gegensatz in sich: als Menschensohn führt er in dieser erniedrigenden Form die Aufgabe des Christus durch. Als der Menschensohn tritt er nicht wie ein König auf, der unterjocht, vergewaltigt und sich dienen läßt, sondern sein Beruf ist zu dienen, zu retten und zu sterben.

Mit dem Ausdruck Menschensohn bezeichnet also Jesus

die Verborgenheit seiner Messianität und des Reiches.[1]) Aus dieser Stellung Jesu, aus dem, was er ist, nämlich daraus, daß das Reich in ihm offenbar und doch verhüllt ist, erklärt sich's, daß er Glauben weckt, darum fordert und erwartet.[2]) Auf Grund seiner Machtthaten ist er berechtigt, Glauben zu erwarten, Matth. 8, 10. Darum ist's wunderbar, wenn den Jüngern in seiner Nähe in der Gefahr der Glaube ausgeht, Mark. 4, 40; Luk. 8, 25. Glaube ist derjenige Erfolg seines Wirkens, den er sucht, anerkennt und lohnt, Matth. 9, 29; 15, 28; Mark. 5, 36; 9, 23. Den Geheilten versichert er, daß ihr Glaube sie gerettet habe, Mark. 5, 34; 10, 52; Matth. 9, 22; Luk. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42. Wenn Jesus das z. B. dem Weibe sagt, das ihn heimlich berührt hat, so will er sie damit daran erinnern, daß nur ihr Glaube das Wunder ermöglicht hat und daß nicht nur die Heilung, sondern Glaube Zweck des Wunders ist. Das Wunder fordert Glaube und will ihn wirken. Nicht nur Jesu Machtthaten, sein ganzes Wirken, seine Person ist Glaubensmotiv. Er ist mehr als Jonas und Salomo und deswegen berechtigt, eine größere Wirkung zu erwarten, Matth. 12, 41 ff. Darum ist's wunderbar, daß das Geschlecht noch ungläubig und verkehrt ist, obgleich Jesus schon so lange bei ihnen ist, Matth. 17, 17. Ob er bei seiner Wiederkunft Glauben finden wird, das ist die Frage, auf die es ankommt, Luk. 18, 8. Die schrankenlose Macht und Güte, die sich im Handeln Jesu offenbart, seine Herrenstellung der Welt gegenüber und die Geduld und Sanftmut, mit der er sie behauptet, ist eben das Glaubensmotiv. Glaube ist schrankenlose Zuversicht, Mark. 11, 22 ff.; Matth. 21, 21 f. Diese ist aber nur schrankenloser Macht und Güte gegenüber möglich. Darum kann nur Gott Glauben wecken und fordern. Nur wenn der Mensch sich der Macht Gottes gegenüber sieht, kann er glauben. Der Glaube gehört Gott — πίστις θεοῦ Mark. 11, 22. So fordert auch Jesus unbedingtes

[1]) Vgl. Cremer s. v. Cremer kommt durch Untersuchung der Entstehung der Bezeichnung zu einem ähnlichen Resultat.

[2]) Vgl. für den ganzen folgenden Abschnitt: Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Kap. IV.

Vertrauen: glaubt ihr, daß ich es thun kann? Matth. 9, 28. Der Glaube darf in Jesu Macht keine Grenze sehen. Keine Grenze des Vertrauens bleibt unbemerkt und ungerügt: was jenes „wenn du kannst" anbetrifft — alles ist möglich dem Glaubenden, Mark. 9, 28. Der Kranke, der spricht: wenn du willst, kannst du mich reinigen, der also die That nur im Willen Jesu begründet sieht und seinem Willen auch vertrauensvoll anheimstellt, der hat den Glauben, dem die Heilung gegeben wird, Matth. 8, 20. Auch hier ist der Glaube nur unter der Bedingung möglich, unter der eben allein ein unbegrenzter Glaube entstehen kann, daß er sich nämlich unbeschränkter Macht und Güte gegenüber sieht. Erweckt und ermöglicht wird ein solcher Glaube durch die Thaten und die Person Jesu. Wer diese Thaten sieht, erkennt sie als Wirkungen Gottes. Darum vermag das Volk Gottes Wirken in Jesu Handeln zu erkennen und für Jesu Thaten Gott zu danken. So kann sich denn auch der Glaube auf Jesus richten. Der Glaubende glaubt, indem er an Jesus glaubt, an Gott. Indem er die Werke und Person Jesu sieht, schließt er, daß Gott hinter ihm steht und durch ihn wirkt, und um deswillen kann er schrankenlos vertrauen. Eine Vertrauensverweigerung Jesu gegenüber ist nun Unglaube gegen Gott. Wer Jesu nicht traut, ist überhaupt ungläubig, Mark. 9, 19.

Weil es sich im Glauben um ein Vertrauen handelt, welches motiviert ist durch Jesu Macht, so wird nicht geschieden zwischen dem Vertrauen auf ihn und dem Glauben, daß er's kann — *πιστεύειν τινι* und *πιστεύειν ὅτι*. Man kann ihm nur vertrauen, wenn man glaubt, daß er's kann. Weil aber die Macht Jesu als eine solche erkannt wird, die nur aus Gott stammen kann, die in Gott begründet ist, so ist der Glaube, der Jesu traut und der, der in ihm den Christus erkennt, derselbe. Das Vertrauen begründet und vollendet sich dadurch, daß man in ihm den Christus erkennt, dem Gott seine Macht zur Verfügung stellt, durch den Gott sein machtvolles und gütiges Geben und Herrschen ausübt. Wird Gott nicht als der Jesu Handeln wirkende anerkannt, so kann das Vertrauen nicht absolut bleiben. Es bleibt entweder nicht Vertrauen, es hört

auf, oder erklärt Jesu Macht aus satanischen Einflüssen — oder es schreitet fort zum absoluten Vertrauen, welches Gott in Jesu Wirken erkennt und anerkennt und Jesum als den, für den Gott mit seiner ganzen Macht eintritt, um sein Wort wahr zu machen, durch den Gott handelt und herrscht. So führt das Vertrauen zur Anerkennung der Messianität Jesu und zur Anerkennung des Reiches in ihm.

Das erste Evangelium verfolgt diese Entwicklung. Die Bergpredigt erweckt die Erkenntnis, daß Jesus nicht ein Schriftgelehrter ist, der auslegt, sondern ein Prophet, der das Wort Gottes hat, 7, 28. Der Stillung des Sturmes folgt die Frage: was für einer ist dieser? 8, 27, der Heilung des Gichtbrüchigen der Preis Gottes, der solche Macht den Menschen gegeben hat, 9, 8. Es ist nicht die Erweckung der Toten, sondern die Heilung eines Dämonischen, die den Eindruck weckt: noch niemals ist so etwas in Israel vorgekommen, 9, 33. Die Vertreibung der Dämonen ist ein besonderes deutliches Zeichen der Macht Gottes. Eine weitere Dämonenvertreibung veranlaßt weitergehend die Frage: Ist dieser nicht etwa gar der Sohn Davids? 12, 23, bis zum erstenmal das Wort ausgesprochen wird: Du bist in Wahrheit Gottes Sohn, 14, 33, welches 16, 16 zum festen Bekenntnis geworden ist.

Parallel entwickelt sich der Gegensatz. Der Erkenntnis, daß eine einzigartige Macht mit Jesus erschienen ist, setzen die Pharisäer das Wort entgegen, daß sie vom Teufel stamme, 9, 34. Mit dieser Lästerung unterdrücken sie den erwachenden Glauben des Volkes, 12, 24.

Aus dem Verhältnis der Wunder Jesu zum Glauben wird ihr Zweck verständlich. Die Machtthaten Jesu haben nicht den Zweck, Darstellungen des gegenwärtigen Reiches zu sein. Das ist schon durch das Verbot, von ihnen zu reden, ausgeschlossen. Sie haben auch nicht zunächst den Zweck, ins Innenleben des Notleidenden heilend einzugreifen, sondern sie sind zuerst und vor allem, wofür sie sich einfach geben, Hilfeleistungen in den einzelnen konkreten Fällen von äußerem Elend, motiviert durch die Güte Jesu und durch die Not der Kranken. Als solche aber wollen sie Vertrauen und

Dankbarkeit Jesu gegenüber hervorrufen und glaubenden Anschluß an seine Person begründen. Denn der vertrauende Anschluß an seine Person ist die Bedingung für jede weitere Einwirkung Jesu. Weil das Reich in ihm vorhanden ist, so ist die Bedingung für den Empfang desselben der Anschluß an Jesum. Weil durch ihn Gott sein Reich schafft, so ist's nur da gegenwärtig, wo man sich unter die Einwirkung Jesu stellt. Vertrauende Hingabe an den Einfluß Jesu ist Bedingung für Erkenntnis und Empfang des Reiches.

Darum ruft Jesus durch Wort und That zu sich, zur Nachfolge, Matth. 4, 19 ff.; 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 28. Vermöge der Macht und Gnade, die in seinem Wirken offenbar ist, hat er die Kraft und das Recht, zu sich zu rufen und an sich zu binden. Weil er das Reich in sich trägt, so kann er verlangen, daß man fester an ihm, als an den Blutsverwandten, und am eigenen Leben halte, Matth. 8, 21 f.; 10, 38; Mark. 8, 35; Luk. 14, 26. Darum hängt das Urteil über den Menschen im Gericht davon ab, ob er den persönlichen Zusammenhang mit Jesus durchs Bekenntnis aufrecht erhält, oder durch Absage zerreißt, Matth. 10, 32 f. Deswegen kommt's darauf an, sich durch Verfolgung nicht von ihm scheiden zu lassen, Matth. 10, 22. Wer wegen seiner Zugehörigkeit zu Jesus verfolgt wird, dem gehört das Reich, Matth. 5, 11 f.

Wenn indessen Jesus auf Grund seines Wirkens Glauben fordert, so spricht sich darin aus, daß sein Thun nicht bloß Offenbarung des Reiches ist. Der Anschluß an ihn, die Anerkennung, daß in ihm der Christus und das Reich gegenwärtig ist, ist ein Akt des Vertrauens auf ihn. Es ist ein Trauen Jesu gegenüber, wenn das Reich in ihm bejaht wird. Damit ist eben ausgesprochen, daß das Reich nicht unverkennbar in ihm sichtbar ist. Zwar ist sein Wirken Glaubensmotiv, aber was er weckt, ist eben Vertrauen: das Reich in ihm zu erkennen und zu bejahen, ist und bleibt eben ein Akt des Trauens auf ihn, auf sein Wirken und sein Wort; dies deswegen, weil das Reich in ihm ebensowohl verborgen als offenbar ist. Hieraus erklärt sich's, daß Jesus sein Wirken in

demſelben Maße als σκάνδαλον beurteilt wie als Glaubensmotiv. Die Art ſeines Wirkens, kraft deren er Vertrauen und Anerkennung als Chriſtus fordern kann, iſt ebenſoſehr ein Hindernis dieſes Vertrauens und dieſer Anerkennung ſeiner Meſſianität. Wer ſein Wirken wahrnimmt, kann dadurch zum Glauben kommen, aber er kann auch daran zum Fall kommen — σκανδαλίζεσθαι. Jeſus ſelbſt ſpricht dies aus in dem Schlußwort der Entgegnung an den Täufer; nachdem er die Merkmale hervorgehoben hat, an denen ſeine göttliche Sendung erkennbar iſt, ſchließt er: ſelig iſt, wer nicht an mir zum Falle kommt. In ſeinem Auftreten liegt auch ein Motiv zum Anſtoß. Die göttliche Sendung iſt in ihm ebenſowohl verhüllt als offenbar. Des Glaubens bedarf es dem Menſchenſohn gegenüber. Weil ſeine Herrlichkeit nicht offenbar iſt, ſo iſt die Scham, ſich zu ihm zu bekennen, eine Gefahr, vor der gewarnt werden muß, Mark. 8, 38. Weil der Sohn in unſcheinbarer Geſtalt erſchienen iſt, ſo kennt ihn nur der Vater, und nur durch eine Offenbarung Gottes kann man im Menſchenſohn den Sohn Gottes erkennen. Die Nazarethaner kennen ſein Wort und ſeine Machtthaten, Matth. 13, 54 ff. — und doch ärgern ſie ſich an ihm, d. h. — V. 58 — ſie ſind ungläubig, weil ſeine Herkunft nicht den Anſprüchen entſpricht, die ſie an den Meſſias ſtellen. Auch den Jüngern wird das Leiden Jeſu zum Anſtoß werden, Matth. 26, 31 ff. Denn damit, daß er leidet, ſcheint widerlegt, daß Gott hinter ihm ſteht: für den Chriſtus muß Gott unbedingt eintreten und weil Gott ihn ſterben läßt, ſo werden ſie an ſeiner Meſſianität irre werden. Damit aber iſt ihr Glaube in Gefahr, zu erlöſchen, Luk. 22, 32.

Nicht nur die Perſon und das Erleben, auch die Verkündigung Jeſu giebt Anſtoß, Matth. 15, 12. Den Grund dafür findet Jeſus in der Sünde der Hörer: weil das Geſchlecht arg und ehebrecheriſch iſt, ſo fragt es nach einem Zeichen — und ſo erhält es kein Zeichen. Um deswillen kann und ſoll nun auch die Anerkennung Jeſu und die Einſicht in das Weſen des Reiches nicht durch eine einfache Erklärung Jeſu erreicht werden. Niemals ſpricht Jeſus einfach und deutlich aus, daß er der Chriſtus ſei. Die Zeichen der Zeit

sind so deutlich, wie die Zeichen des Wetters. Von sich aus, von dem Verhalten aus, das sie im täglichen Leben zu üben gewohnt sind, sollen sie schließen, was für sie jetzt zu thun recht wäre: weil sie unterwegs zum Richter sind, so sollen sie dafür sorgen, daß sie nicht in seine Hände fallen. Das wäre, wenn sie die Zeichen der Zeit erkennten, das richtige Benehmen, Luk. 12, 54 ff. Also auch hier spricht Jesus die Thatsache, daß sie es in ihm mit dem Christus zu thun haben, nur in der Form des Bußimperativs aus. Wenn das Volk das Erscheinen des Reiches erwartet, so erinnert Jesus durch ein Gleichnis an das Verhalten, an welches die Reichsgabe gebunden ist und an das Gericht, welches ihr vorangeht, Luk. 19, 11 ff. Dem Gast, der die Seligkeit des Reichsgenusses ausspricht, giebt er warnend zu bedenken, ob er nicht etwa unter denen sei, die die Ladung ausschlagen, Luk. 14, 15 ff. So tritt dem Reichsverlangen stets der Bußruf entgegen.

Darum tritt Jesus als Bußprediger auf. Nie spricht er über seine Messianität direkt, ja er verbietet denen, die ihn als den Christus erkennen, davon zu reden, Mark. 1, 34; Matth. 16, 20. Er weist auf die Zeichen hin, an denen die Gegenwart des Reiches wahrnehmbar ist, aber den Schluß zu ziehen, daß er der Christus sei, überläßt er den Hörern. Als sein direktes Ziel bezeichnet er's nicht offen und unverhüllt, das Reich zu geben, sondern Buße zu wirken und Früchte zu schaffen. Auch das Wunder, das gesamte Wirken Jesu, ist Bußmotiv, wie seine Predigt Bußpredigt. Er verkündigt die Gerechtigkeit, ohne die kein Mensch ins Reich eingeht, Matth. 5, 20. Gleichwohl und gerade dadurch ist auch die Bergpredigt Reichspredigt. Die Autorität, mit der Jesus sein Wort dem, was zu den Alten gesagt ist, entgegenstellt, setzt das Christusbewußtsein voraus. Nicht der, der Jesum nur einen Herrn *nennt*, sondern der, der ihm wirklich gehorcht und sich seinem Worte fügt, thut den Willen Gottes. Wer Jesu Wort thut, der gleicht dem Manne, der auf unerschütterlichen Grund gebaut hat; nach Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Wort Jesu entscheidet sich das Geschick des Menschen, 7, 24 ff. Freilich das Wort Jesu, obgleich es das

Christusbewußtsein voraussetzt, erweckt im Volke nur den Eindruck, daß sie es nicht mit einem Schriftgelehrten zu thun haben, sondern mit einem Propheten. Denn vom Christus erwartet man Thaten, Machtwirkungen, Matth. 7, 28 f. Trotzdem Jesus nun handelt, so daß die Frage entstehen muß, was für ein Mensch er sei, 8, 27, kann das Volk in ihm doch nicht mehr als einen Propheten sehen. Das Bekenntnis, daß er der Christus sei, wagen sie nicht: von Christus erwartet man Größeres, Matth. 16, 14. Den Grund dafür sieht Jesus nicht in sich und seinem Wirken. — Die Zeichen der Zeit sind deutlich erkennbar — nicht darin, daß er zu machtlos ist, um der Christus zu sein: er ist mehr als Jonas und Salomo, Matth. 12, 41 ff. Zeichen sind genug geschehen, Matth. 11, 20 ff. Der Grund liegt darin, daß die Hörer der Bußpredigt nicht gehorsam waren und umkehrten. Darum kann durch eine einfache Erklärung der Glaube an die Messianität Jesu gar nicht geweckt werden. Das spricht Jesus in der Antwort auf die Anfrage aus, ob er das Recht dazu habe, als der Christus aufzutreten, Matth. 21, 24 ff.; Mark. 11, 29 ff. Die Frager erhalten keine Antwort, denn sie glaubten dem Täufer nicht d. h. sie unterzogen sich der Taufe nicht, sie erkannten in ihr nicht den ihnen geltenden Willen Gottes. Darum ist jede Antwort Jesu auf ihre Frage nach seiner Vollmacht zwecklos. Die Haltung, die sie dem Täufer gegenüber beobachteten, ist der Grund, daß sie auch Jesu Vollmacht nicht erkennen. Wer im Taufbefehl den göttlichen Ursprung nicht erkannt hat, wird ihn auch in Jesu Wirken nicht erkennen. Die Verwerfung Jesu ist eine Frucht des Unglaubens gegen den Täufer. Die Worte erhalten in der Fassung bei Matthäus durch Hinzufügung des Gleichnisses 21, 28—32 noch eine schärfere Spitze. Der Sünder, der Buße thut, vergleicht sich dem Sohne, der zum Befehle des Vaters erst „nein" sagt und ihn dann doch erfüllt, während ein Pharisäer, der nicht Buße thut, dem Sohne gleicht, der „ja" sagt und doch nicht gehorcht. Wie der Gehorsam gegen die Bußtaufe für den Zöllner und die Hure einen Bruch mit ihrer bisherigen Sünde bedeutet, geradeso bedeutet die Ablehnung der Bußtaufe durch

den Pharisäer einen Bruch mit dem, was er als Pharisäer zu leisten beansprucht. Die Rede führt also bei Matthäus den Gedanken noch einen Schritt weiter: auf den Unglauben gegen den Täufer führt sich der Unglaube gegen Jesus zurück und die Ablehnung des Bußrufs ist ein Bruch mit dem Streben des Pharisäers, mit dem „Weg der Gerechtigkeit". Die Verweigerung der Buße ist der Grund der Ablehnung Jesu und die Folge des Abweichens vom Wege der Gerechtigkeit. Die Durchführung des Strebens nach Gerechtigkeit würde zum Gehorsam gegen die Bußpredigt und dieser zur Erkenntnis Jesu geführt haben.

Drittes Kapitel.

Das verborgene Reich.

Weil der Christus als der Menschensohn auftritt, so ist die Macht, mit der er wirkt, das Wort. Weil sein Wort im Geist begründet und also Gottes Wort ist, Luk. 5, 1, so weckt es nicht nur Gedanken, sondern es ist Macht, die schaffend und umgestaltend ins Innere des Menschen eingreift. Sein Wort ist die Macht, durch die er das Reich wirkt und schafft. Durch sein Wort vermittelt sich das königliche Herrschen Gottes und was dasselbe wirkt, ist Reich Gottes. Sein Wort ist nicht nur Lehre, es vermittelt nicht nur Verständnis, sondern es ist mächtig, Frucht zu schaffen, schaffend ins Leben des Menschen einzugreifen, Matth. 13, 19 ff.; Mark. 4, 14 ff.; Luk. 8, 11 ff. Jesus sieht sein Wort als die höchste Macht an. Wer es gehört und empfangen hat, wird dadurch zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Eine größere Macht als sein Wort giebt es nicht. Wer es umsonst empfangen hat, für den giebt es nichts mehr, was ihm helfen könnte: womit sollte man salzlos gewordenes Salz salzen? Matth. 5, 13. Wer Jesu Wort glaubt und folgt, gleicht dem Manne, der auf den Fels gebaut hat, 7, 24. Die, die auf das Wort Gottes, das er verkündigt, hören und es bewahren, sind selig, Luk. 11, 28. Weil sein Wort Gottes Wort ist, so hat es ewige Giltigkeit. Es wird den Bestand der ganzen Welt überdauern. Am Ende der Tage werden Himmel und Erde vergehen, aber seine Worte werden bestehen bleiben, Matth. 24, 35, denn sie stammen nicht aus der Welt, sondern „aus dem Himmel", von Gott.

Indessen stehen im Bekenntnis der Gemeinde von Jesus Wort und Werk zusammen: er war mächtig im Werk und Wort, Luk. 24, 19. Auch Jesus scheidet Wort und Werk nicht, Matth. 11, 5; Luk. 4, 18. Der Hinweis auf das Werk und die Verkündigung des Evangeliums stehen nebeneinander: in beiden ist das Reich gegenwärtig und wahrnehmbar. Das Werk ist Glaubensmotiv und das Vertrauen führt konsequent zur Anerkennung der Messianität Jesu, damit zur Nachfolge und zum Gehorsam gegen sein Wort.

Die Evangelien berichten, daß Jesus die gläubige Bitte zur Voraussetzung seiner Hilfe gemacht habe. Das Vertrauen ist hervorgerufen durch die Erkenntnis der Macht Jesu. Wie ist es anfänglich entstanden? Dies deutet das erste Evangelium durch seine Anlage an: durch das Wort Jesu. Der erste Eindruck des Wirkens Jesu, von dem das Evangelium berichtet, knüpft sich an sein Wort.[1]) Er redet im Namen Gottes, als einer, der Vollmacht hat, für dessen Wort Gott eintritt, wie er für Gottes Willen eintritt. Wer ihm mit der Gotteserkenntnis Israels gegenüber steht, für wen Gott ein lebendiger, Matth. 16, 16, d. h. ein handelnder ist, der sich in bestimmten Wirkungen als lebendig wirksam erweist, der gewinnt auch das Vertrauen, daß Gott sein helfendes Wort wahr machen wird: „Wenn du willst, so kannst du mich reinigen," 8, 2. Wo aber die Bitte mit der Anrede: Sohn Davids, oder Sohn Gottes, motiviert wird, da schließt sich der Glaube unmittelbar an den Christusgedanken an. Für das Wort des Königs tritt Gott unmittelbar ein. Ist der König gnädig, so ist Gott gnädig. Indem Gott das Wort Jesu wahr macht, stellt er ihn als den Christus hin. Dadurch macht er ihn zum Herrn der Welt und die Welt ihm unterthänig.

---

[1]) Der Abschnitt 4, 17—25 giebt nur eine allgemeine Schilderung des Wirkens Jesu, die allerdings voraussetzt, daß Jesus bereits vor der Bergpredigt geheilt hat. Allein die Erzählung, mit der Matthäus die Entstehung des Glaubens und Unglaubens beschreibt, und zeigt, welche Faktoren den zwiefachen Erfolg Jesu bedingt und gestaltet haben, beginnt erst mit der Bergpredigt, für die die vorhergehende Schilderung den Rahmen abgiebt.

In derselben Weise ist auch der Erfolg der Predigt Jesu vermittelt. Weil sein Wort vom Geiste gewirkt und also in Gott begründet ist, so ist es von einem Innewirken Gottes in den Hörern begleitet, welches ihm seinen Erfolg giebt, durch welches also Gott Jesum offenbart, Matth. 11, 25 ff.; 16, 17. In dieser Weise macht er ihn zum Herrn und macht ihm die Welt unterthan. Wer dem Worte Jesu gehorsam ist und ihm folgt, in dem wirkt Gott die Erkenntnis, daß Jesus der Christus und der Bringer des Reiches ist.

Andrerseits: wenn jemand das Reich und den Christus in Jesus nicht erkennt, so liegt das daran, daß er nicht umgekehrt ist. Nun hat die immer machtvollere Offenbarung des Reiches in den Werken Jesu nur den Erfolg, ihn in einen immer sich steigernden Gegensatz gegen Jesum bis zur Verstockung zu treiben: er kann nicht leugnen, daß die Macht Jesu aus einem jenseitigen Grunde stammt, aber er leitet sie nicht von Gott, sondern aus satanischer Besessenheit ab. Damit haben sich die Gegner Jesu die Erkenntnis des Reiches in seinem Wirken unmöglich gemacht. Darauf antwortet nun Jesus damit, daß er das geforderte Zeichen verweigert, Matth. 12, 39 ff.; 16, 4. Es ist also eine völlige Verkennung der Absicht dieser Worte, aus ihnen zu schließen, daß Jesus in seinen Wundern nicht Glaubensmotive gesehen habe. Vielmehr setzt das Wort den entgegengesetzten Gedanken voraus. Die Verweigerung des Zeichens ist gerade Strafe dafür, daß die Werke Jesu den Gegnern nicht zu Glaubensmotiven geworden sind. Weil die Pharisäer, anstatt in seinen Thaten das Reich zu erkennen, sein Wirken auf dämonische Einflüsse zurückführen, so werden sie damit gestraft, daß ihnen nun das Zeichen verweigert wird. Weil sie den Glauben verweigern, so wird ihnen das Glaubensmotiv entzogen.

Dem Versagen des Zeichens folgt sofort auch die Verhüllung des Wortes, Matth. 13. In beiden Stücken ist das Reich offenbar, in beiden wird es nun verhüllt. Noch weniger, als denen, die nicht umkehren, im Werke das Reich gezeigt wird, wird es ihnen im Worte geoffenbart. Eben weil es Folge der Verkehrtheit des Volkes ist, daß sie das gegenwärtige

Reich nicht sehen, so wird die Gegenwart des Reiches nun ebensowenig einfach und unverhüllt bezeugt, als die Gegenwart des Christus. Weil das Volk nicht hat verstehen wollen, so wird es nun damit gestraft, daß es nicht verstehen soll. Darum tritt die Reichspredigt in Gleichnisform auf: Matth. 13, 11—13 spricht sich Jesus über den Zweck der Gleichnisse aus. Er gebraucht die Form der Parabeln, weil es den Jüngern gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, dem Volke aber nicht gegeben ist. Dieses δέδοται kann sich nicht auf die den Jüngern gegebene Deutung der Parabeln beziehen, sondern nur einen ihnen bereits gegebenen und schon eigenen Besitz bezeichnen. Das Princip nämlich, welches in diesem Verhalten Jesu zur Anwendung kommt und dasselbe begründet, ist dies, daß dem, der hat, gegeben wird, so daß er im Überfluß hat, dem aber, der nicht hat, auch das genommen wird, was er hat, V. 12. Hierauf erklärt nun V. 13, inwiefern dieser Grundsatz auf das Volk anwendbar ist, d. h. inwiefern sie nicht haben. Das Wort erklärt also dasjenige Nichthaben, um deswillen ihnen, was sie haben, genommen wird, indem in Gleichnissen zu ihnen gesprochen wird. Jesus erklärt also abschließend, warum er die Form der Parabeln wählt: „weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht verstehen.“ Die Jünger dagegen, so sagt V. 16, sehen und hören, und was sie sehen und hören, ist die Erfüllung der Verheißung. Es handelt sich also um ein Sehen und Hören des Reiches, und die Ausdrücke beziehen sich auf das Sehen der Werke und das Hören der Worte Jesu, denn in diesen beiden Stücken ist das Reich wahrnehmbar. Obgleich das Volk das Werk Jesu sieht und sein Wort hört, so sieht und hört es doch nicht das darin offenbare Reich. Das Erkennen des Reiches ist also das „Haben“, um deswillen den Jüngern gegeben wird und die Verkennung des gegenwärtigen Reiches der Mangel, um deswillen dem Volke auch das genommen wird, was es hat. Weil sie das Reich nicht erkennen, so werden sie nun nicht nur in ihrer Unkenntnis gelassen, sondern es wird ihnen auch genommen, was sie haben, sie werden verstockt. Inwiefern denen, die nicht haben, auch noch etwas ge-

nommen werden kann, versteht sich nach dem Worte Matth. 12, 43 ff. Ist das Wirken Jesu am Volke erfolglos, so bleibt's nicht beim Alten, sondern es sinkt noch tiefer, wie beim Dämonischen der Rückfall schlimmer ist, als die geheilte Krankheit war.

Und zwar ist's nicht bloß der unbeabsichtigte und natürliche Erfolg, sondern die beabsichtigte Wirkung des Wortes Jesu, daß es den Unglauben so gut als den Glauben steigert. Seinen Grund hat dieses Ziel des Redens Jesu darin, daß der Unglaube ihm gegenüber in der Sünde wurzelt. Dadurch, daß er gesteigert wird, wird er gestraft. Der Gedanke, der hierin zum Ausdruck kommt, beherrscht Wirken und Reden Jesu überhaupt. Wer ihn kennt, dem hat Gott seinen Sohn geoffenbart; wer ihn nicht kennt, dem hat ihn Gott verborgen. Dieses Handeln Gottes hat sein Motiv im Verhalten des Menschen, aber es handelt sich in diesem Urteil nicht etwa um einen Wechsel der Betrachtungsweise, so etwa, daß von Seite der menschlichen Entwicklung aus gesehen, der Unglaube Erfolg des menschlichen Thuns ist, und nur sofern auch Gott als der alles Geschehen Bewirkende betrachtet wird, der Erfolg als von Gott gewirkt angesehen werden kann. Vielmehr spricht der Gedanke eine durchaus lebendige Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen aus: jede Aktion des Menschen beantwortet Gott mit einer Reaktion: den Glauben begabt er, indem er ihn steigert; den Unglauben bestraft er, indem er ihn steigert.

Darum wird nur den Jüngern gegenüber, d. h. denen gegenüber, die „haben", die in ihm den Christus erkannt und anerkannt haben, ausgesprochen, daß sie die Erfüllung der Verheißung erlebt haben. Weil sie Jesum, den Christus, den Bringer des Reiches kennen, so sind sie selig, Matth. 13, 16 f. — solange er bei ihnen ist, wäre es so thöricht, wenn sie trauern wollten, wie's thöricht wäre, wenn die Brautführer beim Hochzeitsfest fasten wollten: 9, 15: in diesen Worten liegt das messianische Selbstzeugnis. Dem Volke gegenüber wird aber das Reich verhüllt. Die verhüllende Art der Rede Jesu liegt in ihrer Form. Das doppelte Ziel der Rede wird

dadurch erreicht, daß es Gleichnisse sind, in denen er redet. In dieser Form wird denen, die das Reich und den Christus in Jesus bereits erkannt haben, immer tiefere und reichere Belehrung über Wesen und Gesetze des Reiches gegeben, während für diejenigen, die unfähig sind, in Jesus das Reich zu erkennen, das Gleichnis eine Verhüllung des Reichsgedankens ist. Denn was in diesen Reden zugleich erläutert und verhüllt wird, ist der Reichsgedanke. Das Bild ist denen, die bereits wissen, wo sie das Reich zu suchen haben, eine Offenbarung, den anderen eine Verhüllung des Reiches. Denn Jesus sagt nicht einfach und klar heraus, worin sie das Reich zu erkennen und wo sie den Christus zu suchen haben, sondern das setzt er voraus. Wer's bereits weiß, daß er im Reden und Handeln Jesu das königliche Schaffen und Regieren Gottes zu erkennen hat, dem erschließt das Gleichnis die Art des Reiches immer weiter. Für diejenigen aber, die zum Verständnis der Reichspredigt Jesu nicht mehr hinzubringen als die Reichshoffnung Israels, sind die Gleichnisse unverständlich und paradox. Denn indem Jesus hier die Art des Reiches, welches er bringt, darlegt, nimmt er eben nicht einfach den Reichsgedanken Israels auf — dann wäre eine besondere Belehrung nicht nötig — sondern in den Gleichnisreden hebt Jesus gerade diejenigen Momente des Reichsgedankens hervor, in denen er die Erwartung Israels korrigiert; den ihm eigentümlichen Reichsgedanken führt er aus, soweit er sich von der Erwartung Israels unterscheidet und also einer besonderen Erklärung bedarf.

Weil er nun aber das Faktum nicht einfach bezeichnet, in dem die Reichshoffnung Israels sich erfüllt, sondern einfach vom „Himmelreich" redet und dabei gerade die Gestalt des Reiches im Auge hat, durch die die Hoffnung Israels korrigiert wird, so ist das Reich in dieser Rede zugleich geoffenbart und verhüllt.

Und nicht nur, daß im Wirken Jesu das Reich gegenwärtig ist, wird vorausgesetzt und bleibt also dem, der es noch nicht weiß, unverständlich, sondern auch die speciellen Momente desselben, die Jesus in den Gleichnissen erläutert, gehören zu den der Predigt Jesu eigentümlichen Gedanken, die in der

jüdischen Reichserwartung nicht enthalten sind und eben den Jüngern erklärt werden müssen, während sie dem Volke unverständlich bleiben.

Es liegt deswegen auf der Hand, daß es nicht erlaubt ist, den Reichsgedanken Jesu nach den Worten, die sich außerhalb der Gleichnisreden finden, und in denen er die Reichshoffnung Israels voraussetzt, zu bestimmen, und ihn dann unter Berufung auf die Ungenauigkeit der Einleitungsformeln der Gleichnisse mit irgend einem der Stücke des Gleichnisses zu verbinden.

Achtet man auf die Form der Einführung der Gleichnisse, so findet man das Urteil, daß dieselbe ungenau sei, nicht bestätigt. Vielmehr läßt sich in den einleitenden Formeln einiger Gleichnisse eine Verschränkung der Konstruktion beobachten, welche zeigt, wie genau und deutlich sich der Evangelist auszudrücken versteht, wenn es ihm darauf ankommt, den Vergleich hervortreten zu lassen. Man vergleiche den Ausdruck Matth. 13, 33 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν* und die ganz gleichartig gebildete Konstruktion V. 44 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν* mit der Konstruktion V. 45 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας*. Ferner ist der Wechsel der Tempora in den einleitenden Formeln nicht zu übersehen. Es finden sich *ὁμοία ἐστίν* Matth. 13, 31. 33. 44. 45. 47; 20, 1; Luk. 13, 19. 21; *ὡμοιώθη* Matth. 13, 24; 18, 23; 22, 2; *ὁμοιωθήσεται* 25, 1. Markus bietet an einer Stelle, 4, 26, die Einleitung *οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς* —. Eigentümlich ist auch Mark. 4, 30 f. *ἐν τίνι αὐτὴν* (scil. *τὴν βασιλείαν*) *παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκῳ σινάπεως κτλ.* Das Reich wird in diesen Gleichnissen verglichen: einem Senfkorn, welches ein Mann nahm und auf seinen Acker säete, V. 31; Luk. 13, 19; Mark. 4, 31; einem Sauerteig, welchen ein Weib nahm und in das Mehl verbarg, V. 33; Luk. 13, 21; einem im Acker verborgenen Schatz, welchen ein Mann fand und verbarg, V. 44; einem Kaufmann, der echte Perlen suchte und eine

kostbare kaufte, V. 45; einem Netze, das ins Meer geworfen wurde und allerlei aufnahm, V. 47; einem Hausherrn, der ausging, Arbeiter zu dingen, 20, 1. Mit ὡμοιώθη: einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säete, 13, 24; einem König, der seinem Sohne Hochzeit machte, 22, 2; einem König, der mit seinen Knechten abrechnen wollte, 18, 23. Mit ὁμοιωθήσεται: zehn Jungfrauen, welche ihre Fackeln nahmen und dem Bräutigam entgegen gingen, 25, 1. So ist das Reich, wie wenn ein Mensch den Samen aufs Land wirft, Mark. 4, 26. Man darf nämlich nicht das erste Stück des Bildes ablösen, als sei mit diesem für sich das Reich verglichen. Demselben ist regelmäßig ein Relativsatz oder eine Participialkonstruktion angeschlossen, deren Inhalt dadurch aufs engste in den Vergleich hineingezogen wird. Das Reich wird nur mit einer Sache verglichen, insofern mit ihr etwas geschieht, oder einer Person, die etwas thut. Der Begriff, der dem Reiche direkt entspricht, ist ein Geschehen, oder vielmehr eine Handlung, eine That resp. der Erfolg einer That, das durch sie begründete Faktum.

Matth. 13, 24 wird das Reich mit einem Manne verglichen, der guten Samen säet. Dem Gleichnis folgt V. 37 ff. eine Deutung, in der der Mann als Bild des Menschensohnes bezeichnet wird. Also dem Handeln Jesu resp. dem durch das Wirken Jesu begründeten Faktum wird hier das Reich gleichgesetzt. Denselben Gedanken setzt das Gleichnis vom verschiedenen Acker voraus. Auch hier vergleicht sich Jesus mit einem Sämann. In seiner Thätigkeit ist das Reich zu erkennen. Deswegen kann 18, 23 von einem Reichsgleichnis die Rede sein. Dem Handeln des Königs wird hier das Reich gleich gesetzt und zwar nicht bloß der That, die im unmittelbar angeschlossenen Relativsatz erzählt wird, sondern allem, was der König in dieser Erzählung thut, ist das Reich gleich. Das königliche Herrschen Gottes vergleicht sich dem Handeln dieses Königs. Derselbe Vergleich liegt Matth. 22, 2 vor. So hat der Evangelist auch ein Recht, das Gleichnis Matth. 20, 1 ff. ein Reichsgleichnis zu nennen. Auch hier ist es das Verhalten des Hausherrn, dem das Reich gleichgesetzt wird.

Der Handelnde ist bald das Bild Jesu, bald das Bild Gottes. Dieser Wechsel bedeutet nicht etwa ein Schwanken im Reichsgedanken, sondern daß beides mit gleichem Rechte gesagt werden kann, ist ja gerade dem Reichsgedanken wesentlich. Denn deswegen ist gerade das Reich gegenwärtig, weil im Handeln Jesu das Herrschen Gottes gegenwärtig ist. Eben weil Gott durch Jesus seine Herrschaft ausübt und Jesus durch Gott, so ist mit Jesus das Reich da. Weil im Wirken Jesu das königliche Handeln Gottes gegenwärtig ist, so ist, was Jesus giebt und was er wirkt, das Reich Gottes. So gut das Reich dem Sämann verglichen werden kann, der säet, kann es dem Senfkorn, das ausgesäet wird, dem Sauerteig, der ins Mehl gelegt wird, dem Netz, das ausgeworfen wird, verglichen werden: Jesu Wort und Wirken vergleicht sich einem ausgesäeten Senfkorn, dem ins Mehl gelegten Sauerteig, dem ausgeworfenen Netz. — Eigentümlich ist das Verhältnis der beiden Gleichnisse vom verborgenen Schatz und von der wertvollen Perle V. 44 und 45 f. Beide wollen offenbar verwandte Gedanken veranschaulichen. Aber die Einleitungsformel ist bei beiden verschieden gestaltet. V. 44 vergleicht das Reich einem im Acker verborgenen Schatz, den ein Mensch fand und verbarg, — V. 45 wird das Reich einem Kaufmann verglichen, der echte Perlen suchte und eine wertvolle Perle fand. Je charakteristischer der Unterschied der beiden Einleitungsformeln ist, um so weniger hat man ein Recht, diese Differenz bei der Auslegung zu ignorieren. Im ersten Gleichnis ist die Konstruktion der Einleitungsformel verschränkt, um den Schatz unmittelbar neben das Reich zu stellen. Hier wird das Reich einem im Acker verborgenen Schatz verglichen, und zwar einem solchen, mit dem geschieht, was nun erzählt wird. Darauf wird der Gesichtspunkt im zweiten Gleichnis gewechselt: das Reich ist einem Kaufmann gleich, der echte Perlen sucht und für eine wertvolle alle dahingiebt. Im ersten Gleichnis wird der Schatz mit dem, was an ihm geschieht, dem Reiche gleichgesetzt. Umgekehrt wird im zweiten Gleichnis das Thun des Kaufmanns mit dem Reiche verglichen, aber hier so wenig das Thun für sich, als im ersten Gleichnis der Schatz allein,

sondern das durch den Besitz motivierte, begründete, gestaltete Thun. Im ersten Gleichnis wird das Reich dem Gut gleichgesetzt, welches das Thun gestaltet; das zweite Gleichnis kehrt die Betrachtungsweise um und setzt das durch das Gut gestaltete Thun dem Reiche gleich. Hiermit sind nicht die beiden Gedanken bezeichnet, die die Gleichnisse veranschaulichen sollen. Dieselben sind viel konkreter. Es handelt sich gegenwärtig nur um die Feststellung des Reichsgedankens dieser Gleichnisse. Für diesen nun ist jener Wechsel des Ausdrucks nicht gleichgiltig. Gleichwohl ist diese Veränderung des Gesichtspunktes nicht der Zweck der Verdoppelung des Gleichnisses, vielmehr ist er ganz unreflektiert. Um so unwillkürlicher verrät er den Reichsgedanken Jesu. Nicht nur in der Gabe Gottes und Jesu ist das Reich gegenwärtig, sondern auch in dem durch dieselbe gestalteten Thun. Aus demselben Gedanken erklärt sich das Gleichnis, Matth. 25, 1 ff. Das Reich wird gleich sein zehn Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegen gingen. Daß sie dem Bräutigam entgegen gingen, das macht sie dem Reiche vergleichbar. Das fut. zeigt, daß das Gleichnis eschatologisch aufzufassen ist. Zu dem Gut, welches die Gemeinde mit dem Reiche empfangen hat, gehört die Hoffnung. Dem durch die Hoffnung gestalteten Thun wird hier das Reich verglichen: es besteht darin, daß sie, ausgerüstet mit allem, was zum festlichen Empfange nötig ist, dem Bräutigam entgegen gehen.

In demselben Sinne wird *βασιλεία* in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut auf dem Acker gebraucht, 13, 37 ff. Die Frucht der Thätigkeit des Menschensohnes sind *υἱοὶ τῆς βασιλείας*: solche, die das Reich gezeugt und zu dem gemacht hat, was sie sind. Derselbe Gedanke liegt dem Gebrauche von *βασιλεία* V. 41 zu Grunde: das Reich des Menschensohnes, aus dem die Thäter des Bösen entfernt werden, ist die Schöpfung und Gabe Jesu, der Besitz der Gemeinde: aus dieser werden sie entfernt und damit natürlich zugleich aus der Gemeinde.

Der Reichsgedanke der Gleichnisse ist nun auf Grund der bisherigen Untersuchung durchaus verständlich. Es ist deswegen unbegründet, von einer Entwicklung des Reichsgedankens Jesu

zu sprechen. Eine solche Entwicklung müßte aufgezeigt werden. Allein der Reichsgedanke, den diese Reden voraussetzen, ist genau derjenige, der aus den übrigen Worten Jesu festgestellt ist. Freilich unterscheidet sich der Reichsbegriff von Matth. 13 von der eschatologischen Reichshoffnung Israels. Aber von derselben unterscheidet sich der bisher festgestellte Gedanke Jesu in derselben Weise. Das Problem, welches das Verhältnis der Reichspredigt Jesu zur Eschatologie stellt, ist auch nicht damit gelöst, daß man von einer „Verinnerlichung" oder „Vergeistigung" der Reichshoffnung Israels redet. Denn Jesus hält an der Eschatologie durchaus fest, Matth. 24. 25. Er nennt die Weltverwandlung am Ende der Tage das Kommen des Reiches, Mark. 9, 1; 14, 25; Luk. 22, 16. Niemals wird unter dem Kommen des Reiches die Verkündigung des Evangeliums, oder die Ausbreitung der Gemeinde, oder die sittlich-religiöse Umgestaltung der Welt verstanden. Das Verhältnis der Gegenwart und der Zukunft des Reiches ist auch nicht richtig beschrieben unter dem Gegensatz des unvollendeten und des vollendeten Reiches. Nirgends liegt der Gedanke vor, daß durch das Wachsen der Gemeinde das Reich immer vollkommener würde, bis es schließlich durch die Naturverwandlung vollendet würde. Auch reden die Worte Jesu, die die Gegenwart des Reiches bezeugen, niemals von einem Minimum, einem Anfang, einem Keim, welcher da wäre, sondern gegenwärtig ist das ganze Reich mit seiner ganzen Macht. Es kann bereits gegenwärtig besessen und genossen werden, nicht anfänglich oder teilweise. Man hat auch gar kein Recht, um sich das Verhältnis der Gegenwart zur Eschatologie zu erklären, ein „in Hoffnung" einzuschieben. Gegenwärtig ist das Reich ganz und reell. Nur so erklären sich die Worte, die von der Gegenwart des Reiches reden. Indem die Verkommenen in Israel gläubig sind, gehen sie in das Reich ein, Matth. 21, 31. Israel besitzt das Reich, es ist ihm gegeben und wird ihm genommen und einem anderen Volke gegeben, 21, 43. In den Seligpreisungen wird das Reich als gegenwärtiger Besitz zugesprochen, 5, 3. 10. Solchen, die wie die Kinder sind, gehört das Reich, 19, 14. Wenn der reiche

Jüngling Jesus nicht folgt, so heißt's: die Reichen gehen schwer ein ins Reich, Luk. 18, 24. Das gegenwärtige Verhalten ist nicht etwa Vorbereitung für den künftigen Empfang, sondern unmittelbar Eingang ins Reich. oder Fernbleiben von ihm. Der Eingang ins Reich ist eine gegenwärtige That. So wenig Reich und Gemeinde gleichgesetzt werden, so wenig darf man das einfach so erklären, daß vom Anschluß an die Jüngergemeinde geredet würde, in der das Reich verwirklicht sei. Dann wäre doch wieder das gegenwärtige Reich mit der Gemeinde identifiziert. Dieser Gedanke würde aber in keinem verständlichen Verhältnis zur Reichshoffnung Israels stehen, denn es müßte doch angegeben werden, mit welchem Rechte für die Jüngergemeinde Jesu der Ausdruck „Himmelreich" gebraucht werden kann. Andrerseits würde auch diese Definition aus dem bisher festgestellten Reichsgedanken Jesu nicht verständlich sein. Vielmehr hat sich als Inhalt der Reichsverkündigung Jesu ergeben, daß im Wirken Jesu das Reich, das die Welt umschaffende Handeln Gottes gegenwärtig ist. Dem entspricht die Beobachtung, daß das Reich in den Gleichnissen regelmäßig einem Geschehen, einer That, dem Handeln eines Mannes oder dem Resultat dieses Handelns gleichgesetzt ist. Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis dieser Gedanke zur eschatologischen Reichserwartung Israels und Reichsverheißung Jesu steht.

Dieses Verhältnis des gegenwärtigen Reiches, welches sie erkannt haben, zu dem künftigen, welches sie erwarten, erklären einige der Gleichnisse den Jüngern, nämlich 13, 31 f. u. V. 33.

In den beiden Gleichnissen findet man gewöhnlich den unscheinbaren Anfang, den das Reich in der Jüngergemeinde nimmt, seiner künftigen weiten Ausdehnung gegenübergestellt. Allein das Reich wird einem ausgesäeten Senfkorn verglichen. Es liegt also der bisher festgestellte Reichsgedanke zu Grunde, nach welchem im Wirken Jesu das Reich gegenwärtig ist. Ferner ist das Bild dem folgenden vom Sauerteig parallel. Hier ist aber vom Wachstum und Ausdehnung der Gemeinde nicht die Rede. Der beiden Gleichnissen gemeinsame Gegensatz ist überhaupt nicht der von Anfang und Ende, sondern der von Ursache und Wirkung. Sie stellen die unscheinbare Form, in

der das Reich erschienen ist, der gewaltigen Wirkung gegenüber, die es ausüben wird. Das Gleichnis ist deutlich zu solchen gesprochen, die bereits wissen, in welcher Form das Reich erschienen ist und denen es zweifelhaft ist, ob in dieser unscheinbaren Form eine so mächtige Wirkung, wie die Weltverwandlung, die Israel erwartet, ausgeübt werden könne. Diesen Anstoß will das Gleichnis beseitigen, wie denn alle Gleichnisse Matth. 13 den Jüngern einen Anstoß beseitigen wollen, den ihnen das erschienene Reich bereitet. Einem in den Boden geworfenen Senfkorn ist das in der Welt erschienene Reich vergleichbar, weil es in der Form der Wirksamkeit des Menschensohnes erschienen ist. Wort und Wirken Jesu ist die unscheinbare Form, in der Gott die Welt ergreift, um sie zu gestalten. Das haben die Jünger erkannt. Nun wollen ihnen die Gleichnisse erklären, daß gerade in dieser unscheinbaren Form, in der das Reich in die Welt eingetreten ist, das Reich geschaffen wird — so sagt das erste Gleichnis; die Welt zum Reiche umgestaltet wird, so sagt das Gleichnis vom Sauerteig. Ein weiterer Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß das erste Gleichnis mehr die Unscheinbarkeit, das zweite die Verborgenheit des gegenwärtigen Reiches hervorhebt. Wie der Sauerteig in einer Masse Mehl verborgen ist und es doch ganz durchsäuert, so trägt auch das Reich, das verborgen und gering in der Welt ist, die Macht in sich, sie völlig in seine Art umzugestalten. Von der Verborgenheit des Reiches spricht auch das Gleichnis vom Schatz im Acker. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Jünger es nicht nur verborgen findet, sondern daß er es auch in seiner Verborgenheit läßt. Dieser Zug wird also seine Bedeutung haben. Das Reich bleibt auch im Besitz des Jüngers in seiner verborgenen Art. Auch an ihm wird seine Herrlichkeit nicht offenbar. Damit hebt nun das Gleichnis den Widerspruch in der Lage des Reichsbesitzers hervor: wie der Mann für all sein Gut scheinbar nur einen Acker erhält, so scheint auch der Besitzer des Reiches, in dem er um desselben willen alles aufgiebt, nur zu verlieren — eben weil das Reich verborgen ist. Jesus ist der Bringer des verborgenen Reiches. Darum ist

das Wort die Form und das Mittel des Wirkens Gottes, durch das die Welt zu seinem Reiche umgestaltet wird. Dieser Reichsgedanke, der Matth. 13 durchgeführt ist, ist es, der Israel paradox sein mußte. Denn unter dem Titel des Reiches erwartet das Volk kein Reden, sondern ein machtvolles Handeln Gottes. Aber gerade im Worte Jesu ist das Wirken Gottes gegenwärtig.

Hiernach ist nun verständlich, in welches Verhältnis Jesus das gegenwärtige Reich zum zukünftigen setzt. Es ist klar, daß der Gedanke verfehlt wird durch die Bestimmung, daß das Reich teilweise, oder anfangsweise gegenwärtig sei, sondern betont wird gerade, daß in dieser unscheinbaren Form das ganze Reich mit seiner ganzen Macht, die souveräne königliche Macht Gottes, die fähig ist, die Welt umzugestalten, gegenwärtig ist, aber in verborgener Gestalt. Es ist da, aber es ist unsichtbar. Es ist in der Welt, wie ein im Acker versteckter Schatz, wie ein ins Mehl verborgener Sauerteig, aber nicht etwa anfänglich, teilweise, sondern mit seiner ganzen, die Welt verwandelnden Kraft und wen es ergreift, den macht es dem Willen Gottes konform, den zieht es in seinen Umkreis. Was in die Art des Reiches verwandelt ist, wird selbst zum Reiche. Obgleich es nicht sichtbar ist, sondern erst am Ende der Tage sichtbar werden wird, so kann der Mensch es doch bereits besitzen und zwar nicht „in Hoffnung", sondern thatsächlich, er kann hineingehen, denn es steht offen.

Allein, wenn die Gegenwart des Reiches so verstanden wird, daß das jenseitige, unsichtbare, himmlische Reich besitzbar geworden ist, offen steht — so fragt sich's, worin denn dies begründet ist resp. worin das Öffnen des Reiches besteht.

Unter welchen Bedingungen wird das Reich empfangen? Hier läßt sich eine doppelte Beobachtung machen; denn das Verhältnis Jesu zur Sünde ist ein doppeltes. Einerseits verurteilt er sie absolut, verkündigt das Gericht über sie und fordert die Erfüllung des göttlichen Willens. Vom Gebote Gottes wird nichts hinfallen, es muß erfüllt werden, nur wer den Willen Gottes thut, geht ins Reich ein. Andrerseits aber vergiebt Jesus Sünden: er weiß, daß er ein Recht hat, auf

der Erde Sünden zu vergeben, Matth. 9, 6, und zwar verkündigt er die Sündenvergebung als gegenwärtiges und nicht als künftiges, erhofftes Gut: die Sünden sind dir vergeben, Matth. 9, 2; Luk. 7, 47. Allein Sündenvergebung übt Jesus nicht nur in den Fällen aus, in denen er es ausdrücklich ausspricht. Wenn er es als das Ziel seines Kommens bezeichnet, die Sünder zu rufen, Matth. 9, 13, das Verlorene zu suchen und zu retten, Luk. 19, 10, so ist damit Sündenvergebung als Voraussetzung seines ganzen Wirkens bezeichnet. Daß er Sünder annimmt, aufsucht, ruft und mit ihnen verkehrt, setzt ein Übersehen, ein Vergeben ihrer Sünde voraus und wird auch als solches aufgefaßt, Matth. 9, 10 ff.; 11, 19; Luk. 7, 34; 15, 1. Indem Jesus alle Menschen als der Umkehr bedürftig behandelt und als böse beurteilt, stellt er selbst seine ganze Wirksamkeit als Sündenvergebung hin. „Nicht die Gesunden haben den Arzt nötig, sondern die Kranken.“ Wie der Arzt nur zu den Kranken, so gehört Jesus nur zu den Sündern.

Das Wort Jesu bei der Heilung des Gichtbrüchigen, Mark. 2, 1 ff., gestattet einen Einblick in Grund und Bedeutung dieses Gedankens. Die Schriftgelehrten sehen darin, daß Jesus Sünden vergiebt, eine Lästerung, weil er sich anmaßt, was nur Gott thun kann: niemand als Gott kann Sünden vergeben. Diesen Gedanken nun soll die Gegenfrage Jesu entkräften: Jesus will begründen, daß er nicht lästere, nicht in das Recht Gottes eingreife, sondern zu dem, was er sage, ein Recht habe. Damit sie nun erkennen, daß er Macht hat, Sünden zu vergeben, spricht er zu dem Gelähmten: stehe auf! Daß er wirkungskräftige Macht hat, das eine zu sagen, soll ihnen ein Zeichen sein, daß er auch wirkungskräftig das andere sagen kann. Um ihnen das eine, an dem sie zweifeln, zu beweisen, benutzt er das andere, an dem sie nicht zweifeln können. Die Macht zu heilen ist die Gewähr der Macht, Sünden zu vergeben. Die Gegenfrage Jesu hat also den Sinn: beides zu thun ist gleich schwer, zu beiden Worten gehört die gleiche Macht, nämlich die Macht Gottes. Daß Gott Jesu die Macht gegeben hat, zu heilen, beweist, daß er

ihm das Recht gegeben hat, Sünden zu vergeben. Aus dieser Art der Begründung ergiebt sich, daß für das Bewußtsein Jesu die Heilung und die Sündenvergebung in einem inneren, notwendigen Zusammenhang steht. Wird die Heilung als Zeichen der Sündenvergebung angesehen, so wird vorausgesetzt, daß sie nur deshalb erfolgt, weil die Sünden vergeben sind. Nun sind die Heilungswunder Jesu Wirkungen des gegenwärtigen Reiches. Deswegen übt Gott durch Jesum sein mächtiges und gütiges Handeln und Herrschen aus, weil er Sünden vergiebt. Indem Gott den Christus und mit ihm das Reich sendet, vergiebt er Sünden. Weil Gott die Sünden vergeben hat, so stellt er die Macht des Reiches dem Menschen zur Verfügung. Deswegen kann Jesus seine Wunder, in denen das Reich erschienen ist, als Zeichen der Sündenvergebung bezeichnen. Das Himmelreich ist, obgleich noch nicht sichtbar geworden, doch bereits besitzbar gegenwärtig und steht offen, weil Gott Sünden vergiebt. Dadurch, daß Gott das Reich öffnet, vergiebt er und indem er vergiebt, öffnet er das Reich. Es ist nicht richtig, Reich und Sündenvergebung einfach gleichzusetzen, als bestände das gegenwärtige Reich in der Vergebung der Sünden: die Sündenvergebung besteht darin, daß Gott das Reich öffnet und auf die Welt wirken läßt. Hieraus erklärt sich's, daß Jesus sich das Recht zuschreibt, Sünden zu vergeben. Weil er der Christus ist und das Reich, die umfassende Gabe Gottes an die Welt in sich trägt, so bedeutet seine Sendung die Vergebung der Sünden. Hieraus erklärt sich auch die Form der Antwort Jesu. Was den Gegnern anstößig ist, ist, daß er als ein Mensch sich das Recht Gottes anmaßt. Diesen Gedanken nimmt Jesus durch die Selbstbezeichnung „Menschensohn" auf. Damit erkennt er das Paradoxe der Thatsache an: obwohl den Menschen gleichgestellt, hat er das Recht, Sünden zu vergeben — eben *weil* er der Menschensohn, der Messias ist. Denselben Gedanken ergiebt der Zusatz: auf der Erde. Eben *weil* für den Schriftgelehrten nur Gott Sünden zu vergeben hat, so werden sie nur im Himmel d. h. im Reich vergeben. Deswegen ist das Auffallende am Thun Jesu, daß er sie auf der Erde vergiebt. Aber daß bereits auf der Erde Sünden

vergeben werden, zeigt eben, daß das Reich offen steht. Und eben weil die Sündenvergebung auf der Erde verliehen wird, so wird sie ausgeübt durch einen Messias, der der Menschheit gleichgestellt ist.

Also weil Gott Sünden vergiebt, ist das Himmelreich besitzbar geworden, geöffnet. Gott wirkt in die Welt hinein und beginnt sie machtvoll schaffend umzugestalten: sein Reich kommt in die Welt hinein. Deswegen ist Sündenvergebung für Jesus die Voraussetzung alles göttlichen Gebens. Wer betet, soll vergeben, damit auch Gott ihm vergiebt. Die Erhörung des Gebetes wird hier als Sündenvergebung bezeichnet, Mark. 11, 25. Soll Gott erhören, so muß er die Sünden vergeben haben, und durch die Gewährung der Bitte vergiebt er. Dieselbe Verbindung des Reichsgedankens mit der Sündenvergebung zeigt Luk. 15. Daß Jesus mit den Sündern verkehrt, also Sünden vergiebt, wollen die Gleichnisse erklären. Alle drei setzen voraus und rechtfertigen, daß das Wirken Jesu gerade nur die Sünder zum Ziel hat. Eben darin, daß sein Wirken den Sündern gilt, besteht die Sündenvergebung; um das Verlorene zu suchen, ist er gekommen. Gerade im Suchen des Verlorenen hat sein Kommen d. h. das gegenwärtige Reich sein Motiv und Ziel. Darin, daß in Jesu Wirken Gottes Macht in die Welt hineingreift, um die Sünder ins Reich hineinzuziehen, besteht die Sündenvergebung. Und zwar gehört *gerade* den Sündern das Reich. Darin liegt allerdings etwas Paradoxes[1]) und dies verständlich zu machen, ist der Zweck aller drei Gleichnisse.

Um der Güte willen, die ungeachtet der Sünder giebt und zwar das Reich giebt, also damit Sünden vergiebt, heißt Gott Vater. Vater ist Gott als der Geber des Reiches. Bekanntlich bezeichnet der Vatername nicht das naturhafte Schöpferverhältnis Gottes zum Menschen. Die Leute, die eure Werke sehen, sagt Jesus zu den Jüngern, preisen euren Vater. Absichtlich wird der Ausdruck: „ihren Vater" vermieden, aber Vater der Jünger ist Gott, Matth. 5, 16. Derselbe Gedanke ist 6, 26 erkennbar.

[1]) Hierüber ist an einer anderen Stelle noch weiter zu reden.

Absichtlich wird hier nicht gesagt: ihr Vater nährt die Vögel, sondern: euer Vater; der Gott, der die Vögel erhält, ist euer Vater. Dies ergiebt sich auch aus Matth. 23, 9. Dem Einen himmlischen Vater stehen die Lehrer gegenüber, die sich Väter nennen lassen. So wenig hier die Verleugnung der natürlichen Kindschaft geboten ist, sondern an die Vaterstellung der Lehrer dem Innenleben der Jünger gegenüber gedacht ist, so wenig ist von der Schöpferstellung Gottes dem Naturbestande des Menschen gegenüber die Rede, vielmehr von seiner bildenden Stellung dem geistigen Leben gegenüber. Diese Belege beweisen, daß nicht das Schöpferverhältnis Gottes zur Welt oder zur Menschheit mit dem Vaternamen bezeichnet wird. Denn wäre dies damit bezeichnet, so müßte es allen Anwendungen des Namens zu Grunde liegen und könnte nicht in einigen ausdrücklich ausgeschlossen werden. Vielmehr versteht sich die Bedeutung der Vaterstellung Gottes den Jüngern gegenüber von der Bedeutung aus, die sie Jesus gegenüber hat. Jesus und die Seinen sind die Söhne Gottes, Matth. 17, 25 f. Jesus aber ist der Sohn Gottes als der Träger des Geistes. Mit dem Geiste aber besitzt er das Reich. Denn im Geiste ist sein Leben und Wirken begründet. Mit dem Geiste stellt ihm Gott seine unbeschränkte Macht zur Verfügung, mit der er die Herrschaft Gottes ausübt und die Werke thut, in denen das Reich gegenwärtig ist. Also als Träger des Geistes und damit als Besitzer des Reiches ist Jesus der Sohn Gottes. Als der, der Jesu Lebenslauf durch den Geist schafft und ihn damit zum Besitzer des Reiches macht, ist Gott der Vater Jesu. Von hier aus versteht sich nun, in welchem Sinne Gott den Menschen gegenüber Vater ist. Abgesehen von der Anrede in dem Gebete, das er den Jüngern vorspricht, faßt Jesus sich niemals mit den Jüngern in der Kindesstellung Gott gegenüber zusammen, sondern er scheidet stets zwischen der Bezeichnung: mein Vater, und: euer Vater. Durch die Bezeichnung als Sohn Gottes stellt er sich also einerseits den Kindern Gottes gleich, andrerseits unterscheidet er sich als den Einen Sohn Gottes von ihnen. Er ist der Sohn Gottes als der, der im Geiste das Reich besitzt. Allein im übrigen gebraucht Jesus

den Vaternamen für Gott allen gegenüber, zu denen er redet, ohne Einschränkung. Nun versteht sich der allgemeine Gebrauch des Vaternamens im Munde Jesu so: indem Gott der Vater Jesu ist, d. h. ihm das Reich gegeben hat, mit ihm das Reich in die Welt geschickt hat, ist er überhaupt und objektiv Vater. Jesus weiß sich als Bringer des Reiches berechtigt, die Vaterstellung Gottes zu vermitteln. Indem Gott das Reich in die Welt gesandt hat, hat er sich zum Vater gemacht. Mit dem Wirken Jesu kommt das Reich zu den Hörern und mit dem Reich der Vatername Gottes. Wer das Reich empfängt und im Reiche ist, ist ein Kind Gottes. Deswegen steht in den Makarismen durchaus parallel der Reichsverheißung und ihren übrigen Synonymen auch die Verheißung: sie werden Söhne Gottes heißen. In derselben Weise, wie Jesus sich als Bringer der Sündenvergebung weiß, weiß er sich auch als Vermittler der Vaterstellung Gottes. Indem Gott mit Jesus das Reich giebt, ist er objektiv und der Welt gegenüber Vater. So erklärt sich der uneingeschränkte Gebrauch des Vaternamens in den Worten Jesu. Der Einzelne wird dadurch Kind Gottes, daß er das Reich *empfängt*, hinnimmt, eingeht in das Reich. So erklärt sich die zweite Beobachtung, daß Jesus die Kindesstellung des einzelnen in subjektiven Bedingungen realisiert findet.

Durch Friedensstiftung wird man Sohn Gottes, 5, 9, und durch Feindesliebe, 5, 45; Luk. 6, 35. Einen deutlichen Einblick in den Zusammenhang dieser Gedanken gewährt Matth. 5, 16. Dort heißen die Hörer als Empfänger des Wortes Jesu ein Licht. Dieses Licht wird in ihnen angezündet, damit sie leuchten. Dieses Bild wird nun V. 16 so ausgelegt: sie sollen gute Werke thun, damit die Leute ihren Vater im Himmel preisen. Indem sie gute Werke thun und dadurch Gott verherrlichen, erfüllen sie den Zweck, um deswillen ihnen mit dem Worte Jesu das Reich gegeben ist. Indem nun Gott als der Vater derer bezeichnet wird, die durch gute Werke ihn verherrlichen, sind die Beziehungen des Gedankens klar. Wer das Reich empfängt, ist Kind Gottes. Mit dem Reiche aber empfängt er die Macht, „gute Werke"

zu thun, die eben deswegen Gott verherrlichen, weil Gott als Vater sie gewirkt hat. Weil also Gott durch die Gabe des Reiches das Innenleben der Reichsempfänger gestaltet, heißt er als Geber des Reiches Vater. Als Vater bildet er das Leben seiner Kinder. An den Kindern ist des Vaters Art erkennbar, darum wird der Vater um ihretwillen verherrlicht. Sie sind dem Vater ähnlich, indem sie die vollkommene Liebe üben. Hieraus erklären sich Ausdrücke wie *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, solche, die das Reich gebildet, zu dem gemacht hat, was sie sind, *υἱοὶ τοῦ φωτός*, Söhne der Lichtwelt, Luk. 16, 8. Es finden sich also im Begriff der Kindschaft die Merkmale wieder, die dem Sohnesgedanken auch in seiner Anwendung auf Jesus wesentlich sind: nämlich der Reichsbesitz und das Gebildetsein durch Gott mit einem Unterschiede indessen, den die weitere Untersuchung ergeben wird.

Nämlich auch in der Verheißung des Reichsbesitzes, der Ausübung der Herrschaft Gottes, wird den Kindern Gottes eine dem Sohne Gottes analoge Stellung zugesagt. Denn mit dem Reiche ist dem Menschen unendlich viel mehr gegeben, als eine schweigende, thatenlose Güte Gottes. Die Erhörung des Gebetes ist ein Akt von Sündenvergebung, Mark. 11, 25, aber sie besteht nicht nur in Sündenvergebung. Vielmehr stellt Gott, eben weil er Sünden vergiebt, dem Menschen seine ganze Macht zur Verfügung, Mark. 11, 23; Matth. 21, 21.[1]) Die Macht, die in diesen Worten dem Glauben zugesagt ist, ist natürlich nicht ursächlich in ihm begründet, sondern in Gott. Absichtlich sind Beispiele gewählt, die alle menschliche Macht überschreiten. Dem Glaubenden steht die schaffende, gestaltende Macht Gottes zur Verfügung. Das Wort schließt sich an das Wunder Jesu an und zeigt schon hierdurch seinen Zusammenhang mit dem Reichsgedanken.

Wie in den Wundern Jesu das Reich gegenwärtig ist, so ist's auch das Reich, das in diesen Worten den Glaubenden zugesagt wird. Darin, daß Gott Jesu seine Macht zur Verfügung stellt, besteht das gegenwärtige Reich; darin, daß er sie

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube, S. 122 ff.

dem Glaubenden zur Verfügung stellt, besteht der Reichsbesitz. In dem unbeschränkten Besitz der unendlichen Macht Gottes besitzt der Glaubende das Reich, wie in dem Wirken Gottes in den Wundern Jesu das Reich gegenwärtig ist. Die Verheißung ist absichtlich entschränkt: sie bezieht sich auf alle Gaben Gottes: alles, was immer ihr bittet —. Gott tritt mit seiner königlichen Macht unbedingt für ihn ein, ihm gehört des Vaters ganzes Gut: er steht also in völliger Gemeinschaft mit Gott. Der Besitz des Reiches besteht also in der Gemeinschaft mit Gott, nur ist diese Gemeinschaft nicht ein ruhendes, verborgenes Verhältnis zu Gott. Vielmehr handelt Gott und zwar handelt er mit königlicher Macht — er übt seine königliche Herrschaft zu Gunsten des Glaubens aus. Die Zusage trägt also alle Merkmale des Reichsgedankens: die schrankenlose schaffende Macht und Güte Gottes steht dem Glaubenden zur Verfügung, d. h. Gott ist für ihn, und diese Gemeinschaft mit Gott setzt Sündenvergebung voraus. Der Glaubende selbst übt damit die Herrschaft Gottes aus. Auch durch die Stellung, die dem Glauben gegeben ist, reiht sich das Wort an den Reichsgedanken an, der im Wirken Jesu das Reich sieht. Der Glaube erhält in diesem Wort dieselbe Stellung, wie sonst den Wundern Jesu gegenüber. Er ist schrankenloses Vertrauen. Nur schrankenloser Macht gegenüber ist schrankenloses Vertrauen möglich. Darum ist Glaube allein einer Zusage gegenüber möglich, die ihm die unbedingte königliche Macht Gottes, d. h. das Reich, zur Verfügung stellt. Nur die unbegrenzte Macht und Güte Gottes kann unbegrenztes Vertrauen wecken und fordern. Es ergiebt sich hieraus, wie falsch es ist, von einer anfangsweisen oder teilweisen Gegenwart des Reiches in der Welt zu reden, oder von einem wachsenden Hineinkommen desselben in die Welt. Gerade darauf kommt es an, daß die ganze Macht und Gnade Gottes dem Glaubenden völlig gehört. Allein nach einer anderen Seite hin ist die Reichsverheißung mit derselben Schranke behaftet, die die Gegenwart des Reiches im Wirken Jesu umgiebt. Sie ist darin ausgedrückt, daß es des Vertrauens Gott gegenüber bedarf. Es gehört Vertrauen und zwar unbedingtes Vertrauen Gott gegenüber dazu, sich die

Macht Gottes beigelegt zu wissen: darin liegt, daß sie nicht sinnenfällig dem Menschen zur Verfügung steht, sondern daß der sichtbare Weltlauf der Zusage zunächst nicht entspricht. Das Reich ist unsichtbar, deswegen bedarf's des Glaubens, seine Gegenwart zu bejahen. Der Blick auf den sichtbaren Weltlauf und Naturprozeß legt den Zweifel nahe. Darum bedarf es der energischen Anerkennung der königlichen Herrschaft des unsichtbaren Gottes, um ihm Vertrauen zu schenken. Der Widerspruch entspricht genau dem Kontrast in der Person Jesu. Auch ihm gegenüber bedarf's des Glaubensaktes, der trotz der Niedrigkeit und Schwäche des Menschensohnes ihm vertraut. Allein Jesus fordert kein grundloses Vertrauen. Sein Wirken ist das Glaubensmotiv. An ihm ist's erkennbar, daß Gottes Macht dem Glaubenden zur Verfügung steht. Die Machterweisungen, die sie gesehen haben, machen die Sorge der Jünger zum Kleinglauben, Matth. 8, 26; 16, 8 ff. Weil sie an seinem Wirken die Macht und Gnade Gottes wahrgenommen haben, so können sie nunmehr glauben und um deswillen kann Glaube von ihnen gefordert werden. Darum sind die Worte Jesu über den Glauben keineswegs selbstverständliche Wahrheiten, die außer Zusammenhang mit seinem Wirken stünden. Weil die Welt Gott verhüllt, so bedarf es des *Sehens*, um einen Glauben zu ermöglichen, wie Jesus ihn fordert. Und durch sein Wirken, in dem das Reich Gottes sichtbar wird, ist ein absoluter Glaube begründet und ermöglicht. Daß Jesus aber den Glauben ermöglicht und begründet, hat eben darin seinen Grund, daß er der Christus ist d. h. das Reich erst in die Welt bringt und öffnet. Ihm zunächst stellt Gott seine Macht zur Verfügung, weil er an ihm Gefallen findet. Darum ist die Reichsgabe, die Machtwirkung Gottes an seine Person gebunden. Wenn das Weib durch die Berührung der Quaste seines Gewandes gesund wird, so ist die Meinung der Evangelisten nicht die, daß ihr Glaube, wie er übrigens auch vermittelt sei, sie geheilt habe, sondern weil er sich auf Jesum richtet, so läßt ihn Gott nicht hinfallen und zwar nicht um des Weibes willen — in jeder Heilung liegt vielmehr ein Übersehen der Sünde, sondern

um Jesu willen. Indem Gott kein auf Jesum gerichtetes Vertrauen ungehört und unbelohnt hinfallen läßt, tritt er für Jesum ein, damit stellt er ihm seine Macht zur Verfügung und stellt ihn als den Christus hin, damit bezeigt er sein Gefallen an ihm. Weil er an Jesus Gefallen findet, so stellt er ihm und jedem, der auf ihn vertraut, seine ganze königliche Macht d. h. das Reich zu Gebote. Wie das Vertrauen auf Jesum sich an Gott wendet, so vermittelt sich das Vertrauen auf Gott durch Jesum. Nur durch sein Wirken wird Glaube geweckt und auf seine Zusage hin ist er möglich. Dies liegt aber eben daran, daß Gott das Reich nur dem zur Verfügung stellt, an dem er Gefallen hat und um seinetwillen denen, die ihm vertrauen. Darin liegt ein Übersehen ihrer Sünde. So bringt Jesus mit dem Reiche die Vergebung der Sünden und mit der Sündenvergebung das Reich.

Indem Gott dem Glaubenden seine Macht d. h. das Reich zur Verfügung stellt, sind ihm keineswegs nur außerordentliche Machtthaten verheißen, sondern mit dem Reiche sind ihm alle Bedürfnisse des natürlichen Lebens zugesagt, Matth. 6, 33. Darum wird die Glaubensforderung nicht nur den Machtthaten Jesu gegenübergestellt, sondern sie bezieht sich auf den ganzen Umkreis dessen, was der Mensch bedarf: was immer er glaubend erbittet, wird er erhalten. Sowohl in betreff der erbetenen Güter als der bittenden Menschen wird ausdrücklich jede Schranke abgelehnt, die gläubige Bitte ist die einzige Bedingung der göttlichen Gabe, Matth. 7, 7 ff.; 21, 22. Auch das Verbot des Schätzesammelns und Sorgens, Matth. 6, steht in Zusammenhang mit dem Reichsgedanken. Das Reich und die Gerechtigkeit Gottes zu empfangen soll Motiv und Ziel alles Handelns sein, 6, 33. Damit wird das Handeln vom Trachten nach dem irdischen Gut abgelöst. Die Sorgen des gegenwärtigen Zeitlaufs sind es, die das Wirken Jesu durchkreuzen, 13, 22; Luk. 14, 18 f. Nichts hält so fest vom Eingang ins Reich zurück, als der Reichtum, Matth. 19, 23. Es ist keineswegs die Meinung dieser Worte, Arbeit und Erwerb zu untersagen. Aber sie sollen nicht das Ziel des menschlichen Lebens und Handelns bilden. Das Verkehrte in der Haltung

der Hörer Jesu ist dies, daß ihr Trachten auf weltliche Ziele geht und sie das Reich erwarten und zu empfangen hoffen, wenn es kommt. Dies Verhältnis wird durch jene Worte umgekehrt. Der Besitz des Reiches und der Gerechtigkeit Gottes soll das alles Handeln beherrschende Ziel des Menschen sein, und wie er dabei die Güter, die die Bedingung des irdischen Lebens sind, erhält, das soll er glaubend Gott anheimstellen. Die erwartende, glaubende, empfangende Haltung Gott gegenüber in betreff der weltlichen Güter ist also nur die Bedingung und Folge des Trachtens nach dem Reiche. Weil das Reich der Gegenstand des Suchens wird, so wird das irdische Gut Gegenstand gläubigen Empfanges. Indem das Trachten des Menschen auf den Reichsbesitz geht, wird es gelöst vom irdischen Gut. Diesen Gedanken spricht Jesus Matth. 19, 26 aus. Es ist dem Menschen selbst völlig unmöglich, sich loszulösen vom irdischen Gut, nur die Macht Gottes, die ihm eben im gegenwärtigen Reiche zur Verfügung gestellt ist, kann ihn loslösen. Denn die Macht Gottes, von der in diesem Worte die Rede ist, ist eben die im gegenwärtigen Reiche wirksame Macht, genau wie 21, 21.

Um des Reichsbesitzes willen kann der Mensch das irdische Gut nicht nur gläubig von Gott erwarten und empfangen, sondern um des Reiches willen muß er auch auf das irdische Gut verzichten können. Denn mit dem Reiche empfängt der Mensch nicht nur das irdische Gut als Zugabe, sondern um des Reiches willen kann er auch in die Lage kommen, es zu verlieren. Deswegen ermöglicht die Reichsgabe nicht nur den Glauben, sondern sie fordert auch das Vertrauen in dem Sinne, in dem es eine der sinnenfälligen Erfahrung zum Trotz festgehaltene Überzeugung in sich schließt. Diesen Gedanken veranschaulicht das Gleichnis von dem im Acker versteckten Schatz. Scheinbar erleidet sein Besitzer großen Verlust. Für all sein Gut erwirbt er den Acker. Denn der Schatz in demselben, den er erwirbt, ist verborgen. Die irdischen und sichtbaren Güter müssen um des unsichtbaren Reiches willen aufgegeben werden. Um die wertvolle Perle zu erwerben, muß der Kaufmann alle übrigen drangeben.

Diese Lösung von den Zielen, die der Mensch verfolgt,

ist die μετάνοια. Allein dadurch, daß das Reich gegenwärtig geworden ist, ist das Verhältnis umgekehrt worden. Nicht erst löst sich der Mensch von seinem sündhaften Trachten und dann empfängt er das Reich, sondern das Reich, die Gabe Gottes, die ihm gegeben ist, selbst löst ihn von der Welt. Der verborgene Schatz und die kostbare Perle sind das Motiv der Dahingabe alles Gutes. Nicht zuerst löst sich der Reiche von seinem Besitz und dann empfängt er das Reich, sondern die unendliche Macht Gottes selbst löst ihn innerlich von seinem Besitz. Indem er sich aber löst von der Welt und indem sein Handeln durch das Reich motiviert und gestaltet wird, ist er selbst im Reich und gehört zum Reich, Matth. 13, 45 f. Durch die Macht Gottes ist Gottes Wille an ihm verwirklicht: Gott begabt ihn und er gehorcht Gott: in diesem Verhältnis ist das Reich gegenwärtig.

Die Nötigung, sich von der Welt zu lösen, ergiebt sich aus dem Gegensatze des Reiches gegen die Welt. Weil der gegenwärtige Weltlauf dem Willen Gottes nicht entspricht, so steht er im Gegensatz zum Reiche. Darum steht Jesus als der, der die Herrschaft Gottes ausübt, im Gegensatz zur Welt. Sein Wort ist Ruf zur Umkehr, sein ganzes Wirken ist Bußmotiv. So spaltet sich das Volk alsbald in solche, die ihm gehorsam sind, und solche, die nicht umkehren und dadurch in Gegensatz zu Jesu Wirken treten. Darum ist der Erfolg seines Wirkens nicht Friede, sondern ein Gegensatz, der die natürlichen Zusammenhänge der Menschheit, die Bande der Verwandtschaft spaltet, Matth. 10, 34 ff. Wegen dieses Gegensatzes Jesu zur Welt muß, wer sich ihm anschließen und sich seinem Wirken unterstellen will, sich lösen von der Welt. Jesus selbst bewirkt in der Macht, die ihm gegeben ist, die Lösung von der Welt. Indem er das Gesetz unbedingt aufrecht erhält, wirkt er Buße. In seinem hilfreichen, mächtigen und gütigen Handeln aber offenbart er, daß das Reich mit ihm dem Menschen gegeben ist. Weil er das Reich, obwohl in verborgener Gestalt, in sich trägt, so hat er ein Gut zu geben, um dessentwillen der Mensch imstande ist, die ganze Welt preiszugeben. Denn die schaffende und begabende Macht Gottes, die ihm zur Ver-

fügung steht, vermag mehr zu geben, als die ganze Welt. Dadurch weckt er Vertrauen und Anschluß an seine Person, und damit unterstellt sich der Jünger seinem Wort. Weil das Wirken Jesu durchs Wort vermittelt ist, so ist es nicht naturhaft, sondern persönlich und geistartig, vermittelt durch Vertrauen und Gehorsam.[1]) Weil aber Jesu Wort Gottes Wort ist, so hat es schaffende Gewalt. Es ist die Macht, in der er Gottes Herrschaft ausübt. Sein Wort ist gleich dem Samen, der ausgestreut ist und mächtig ist, hundertfältige Frucht zu bringen, dem unscheinbaren Senfkorn, das mächtige schaffende Kraft hat, dem Sauerteig, der das ganze Mehl zu durchsäuern fähig ist. Denn sein Wort ist von Gott gewirkt und deswegen von Gottes Wirken begleitet.

Eben damit stellt Gott Jesu seine Macht zur Verfügung, daß er sein Wort nicht nur wirkt, sondern es auch mit einem Innewirken im Hörer begleitet. Die Erkenntnis Jesu, die Buße wirkt, führt sich auf eine Offenbarung Gottes zurück, Matth. 11, 25; 16, 17. Dieses Innewirken Gottes steht in Beziehung und Wechselwirkung mit seinem Wirken in und durch Jesus. Weil er Wort und Werk Jesu wirkt und deswegen an ihm Gefallen findet, so belohnt und bestätigt er es durch ein begleitendes Innewirken im Menschen, das ihm seine Wirkung schafft.

Weil das Reich dem Menschen gegeben ist, um Frucht zu schaffen, so steht das Handeln Gottes am Menschen mit dessen Handeln in lebendiger Wechselwirkung. Es hört auf, wo es sein Ziel nicht erreicht und setzt sich fort, wo es das Thun des Menschen geweckt hat. Es weckt Glauben und fordert ihn, um ihm wieder zu entsprechen. In derselben Weise zielt die Gabe Gottes auf Liebe und ist wiederum von ihr abhängig. Die Gabe ist zugleich Aufgabe. Wenn der Menschensohn kommt, so wird er einem jeden gemäß seinem Thun vergelten, Matth. 16, 27. Die Barmherzigen empfangen Barmherzigkeit, Matth. 5, 7. Wer vergiebt, dem wird vergeben, und wer nicht vergiebt, dem wird nicht vergeben, 6, 14 f. Wer nicht richtet,

[1]) Vgl. Schlatter. S. 157.

wird auch nicht gerichtet, 7, 1 f. Nach der Ausübung der barmherzigen Liebe wird das Reich im Endgericht geöffnet oder verschlossen, 25, 31 ff.; vgl. 18, 22 ff; Luk. 10, 28 ff.; 16, 1 ff. Das Liebesgebot ist das erste große Gebot, Matth. 5, 43 ff.; 22, 39; Luk. 10, 27, dessen Erfüllung mit dem Reiche belohnt wird. Es ist bezeichnend, daß die Liebe häufig in der Form geboten wird, daß Versöhnlichkeit gefordert wird. Damit wird ausgesprochen, daß jede Liebe Sündenvergebung ist, also ein Übersehen der Sünden des Bruders vorausgesetzt. Die Sündenvergebung besteht eben in der aktiven Übung der Liebe ungeachtet der Sünden des andern. Wer also die Liebesübung um der Sünden des andern willen unterläßt, der vergiebt nicht. Die Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Vergeben und der vom Menschen geforderten Liebe wird in dem Gleichnis Matth. 18, 23 ff. aufgedeckt. Die Erzählung soll den Gedanken erläutern, daß, wer nicht vergiebt, auch nicht Vergebung empfängt. Weil der Knecht nicht vergiebt, so wird auch ihm nicht vergeben. Vergebung aber wird von ihm verlangt, weil er Vergebung empfangen hat. Das Handeln Gottes ist das begründende, das allem menschlichen Handeln vorangeht und es motiviert. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Vergebung des Herrn nur in seiner Güte begründet ist und in einem völligen Erlaß aller Schuld besteht. Weil der Knecht seine Schuld anerkennt und um Geduld bittet, weil er also das Recht des Herrn anerkennt und doch auf seine Güte traut, wird ihm die Schuld erlassen. Weil ihm aber die erfahrene Güte nicht zum Motiv barmherziger Liebesübung wird, wird ihm die Vergebung wieder entzogen. Die göttliche Vergebung ist allein in der Gnade Gottes motiviert. Aber gerade in dieser ihrer Freiheit ist sie imstande, Liebe zu begründen, so gut sie imstande ist, Glauben zu wecken. So wenig deswegen die Freiheit der göttlichen Gnade dadurch beeinträchtigt ist, daß ihr Empfang und Besitz vom Glauben abhängig ist, so gut bleibt die Vergebung ausschließlich in Gott motiviert, wenn ihr definitiver Besitz von der Liebesübung, auf deren Erweckung sie zielt, abhängig ist. Glaube und Liebe fällt aber nicht zusammen. Die Liebe entsteht auch nicht von selbst

aus dem Glauben. Indem der Knecht der Güte des Herrn vertraute, war er gläubig und nur darum empfing er Vergebung. Gleichwohl erweckt die erfahrene Liebe nicht Liebe in ihm. Weil die Liebe als Frucht der göttlichen Vergebung im bewußten Willen des Menschen entspringt, so kann sie auch unterbleiben.

Weil nun der definitive Besitz des Reiches davon abhängt, ob der Empfang desselben Glauben und Liebe als sein Ziel im Menschen erreicht, so bezeichnet Jesus die Reichsgabe als Lohn, Matth. 5, 12. 46; 6, 1 ff.; 10, 41 f. und als Vergeltung. Als bedingt und motiviert durch die menschliche That ist der Reichsempfang Lohn. Dabei wird aber die Schuld, die der König erläßt, als unendlich groß bezeichnet, im Vergleich mit der Schuld, deren Erlaß vom Knecht erwartet wird.

Darum wird der Lohn für die Barmherzigkeitsübung als Barmherzigkeit bezeichnet: es ist ein Akt von vergebender Gnade, wenn die Barmherzigkeit mit dem Reich belohnt wird.[1]) Wer richtet, der wird gerichtet, und zwar bildet den Gegenstand des Gerichtes nicht nur jenes Richten, sondern die Thaten, die vergeben werden, wenn das Richten unterbleibt. Deswegen ist in der Erzählung Luk. 10, 28 ff. ein Samariter genannt. Dem liegt keineswegs eine Gleichgiltigkeit gegen die religiöse Differenz zu Grunde, vgl. Matth. 10, 5. Vielmehr soll gezeigt werden, daß dem sündigen Manne um der einfachen und unscheinbaren Liebesübung willen das Reich geschenkt und d. h. seine Sünde übersehen wird. Um der geringfügigen Erweisungen der Barmherzigkeit willen wird im Endgericht alle Sünde übersehen und das Reich geöffnet, Matth. 25, 31 ff. Die Arbeiter empfangen Lohn. Aber daß sie ohne Rücksicht auf den Wert ihrer Arbeit alle den gleichen Lohn empfangen, zeigt eben, daß die Gabe allein in der Güte des Herrn begründet und nicht von der menschlichen Leistung abhängig ist, Matth. 20, 15.

Darum ist die Begabung mit dem Reiche ein Akt vergebender Gnade und auch das Endgericht nach Werken ein

[1]) Vgl. Cremer s. v. μισθός.

Gericht aus Gnade. Die Gnade des Gerichtes, die durch die Erzählung ausdrücklich hervorgehoben wird, besteht darin, daß die unbedeutende Liebesthat mit dem Reiche belohnt und damit alles sündige Thun vergeben wird.

Die Beurteilung der Liebe in dem Worte Jesu vergleicht sich durchaus der des Glaubens. Wenn der Reichsbesitz gerade an eine unscheinbare Liebesthat geknüpft wird, so hat das denselben Sinn, als wenn gerade dem Senfkornglauben die ganze Macht des Reiches verheißen wird, wenn's nur Glaube ist. Denn Glaube ist ein in seiner Art absoluter, vollkommener Akt, ein Vertrauen, das entweder unbedingt, oder gar nicht ist. So ist auch die Liebe etwas in ihrer Art Ganzes, Matth. 5, 48. Nur wenn sie nicht motiviert und bedingt ist durch das, was der Nächste ist, ist sie vollkommen, wie sie sein soll. Nur unbedingte Liebe ist Liebe. Sie ist ein in sich geschlossenes, von ihrem Objekt unabhängiges Verhalten, welches wie der Glaube entweder ganz oder gar nicht da ist. Wie für den Glauben, wenn er da ist, die Sünde nicht als σκάνδαλον, sondern als Glaubensmotiv in Betracht kommt, so erhält sich auch die Liebe dadurch unabhängig und ganz, daß sie sich Mangel und Sünde nicht zum Anstoß und Hindernis, sondern zum Motiv des Erbarmens und der Vergebung werden läßt. Daraus also, daß Liebe und Sündenvergebung zusammenfallen, erklärt es sich, daß eine vollkommene Liebe geübt werden kann trotz der Sünden des Nächsten. Daß Jesus eine vollkommene Liebe, die die Vergebung erlangt, neben aller Sünde, die derselben bedarf, für möglich hält, erklärt sich daraus, daß seine Jünger als solche durch den Anschluß an ihn in einen Verzicht auf sich selbst geführt werden, kraft dessen der eigene Genuß, das eigene Recht, die Erhaltung des eigenen Ich und Lebens nicht mehr den Zweck ihres Lebens bildet. Indem aber die Selbsterhaltung und der Lebensgenuß nicht mehr das beherrschende Ziel des Handelns ist, ist der Jünger losgelöst vom Egoismus und die Liebe kann nun das Motiv alles Handelns sein. Wenn das eigene Ich überhaupt nicht mehr der Endzweck alles Trachtens ist, so ist damit eine vollkommene Liebe ermöglicht, Matth. 16, 24 f. Wie sich in der Absolut-

heit des Glaubens seine von Gott stammende Art offenbart, so zeigt sich in diesem ihrem Charakter auch die göttliche Art der Liebe: sie ist vollkommen, wie Gott vollkommen ist und damit der Erweis der Gotteskindschaft.

Auch extensiv ist mit dem Liebesgebot dem Menschen eine lösbare Aufgabe gegeben. Das Gebot löst das menschliche Handeln nicht in ein Suchen nach Gelegenheit zu seiner Befolgung auf. Dies erklärt die Erzählung Luk. 10, 28 ff. Die Liebe gehört dem „Nächsten". Der Schriftgelehrte will im Rechte bleiben. Auch das Liebesgebot sage noch nicht klar, was man denn eigentlich thun solle. An wem soll die Liebe denn geübt werden? Wer ist denn der Nächste? Diesen Einwurf widerlegt die folgende Erzählung. Die Gelegenheit zur Liebesübung braucht niemand zu suchen. Er darf nur nicht ausweichen, so findet sie sich. Wer das Liebesgebot erfüllt, da, wo sich ihm auf den Wegen, die er geht, Gelegenheit bietet, wer Liebe übt an dem, mit dem er es gerade zu thun hat, und der ihrer bedarf, der empfängt das Reich.

Das Motiv zur Liebe liegt darin, daß die göttliche Gabe nicht zu egoistischem Besitz gegeben ist. Die Sünde, um derentwillen die Winzer die Knechte und den Sohn töten, besteht darin, daß sie die Frucht des Weinbergs für sich behalten und nicht für den Herrn arbeiten wollen. Den gleichen Gedanken drücken die beiden Gleichnisse Matth. 25, 14 ff.; Luk. 19, 11 ff. aus. In beiden Gleichnissen spricht Jesus von dem Zweck der Gabe, die er verleiht. Das Vergehen des Knechtes besteht darin, daß er mit der Gabe, die er empfangen hat, nicht gearbeitet hat: seine Aufgabe war, die Gabe Jesu zu vermehren. Dazu hat er sie empfangen, nicht um sie für sich zu behalten und zu genießen. Auch was er erarbeitet, gehört nicht ihm, sondern dem Herrn. Hierin sieht der Knecht die Härte des Herrn: wo er nicht gesäet hat, will er ernten, er will den Ertrag fremder Arbeit für sich behalten. Darum unterläßt er die Arbeit und darum wird er bestraft. — Hiermit ist das Ziel der Gabe Jesu gezeigt. Das Ziel Jesu liegt nicht in dem einzelnen, dem er die Gabe d. h. das Reich verleiht: der Jünger empfängt das Reich nicht für sich, um es zu besitzen

und zu genießen, sondern um damit zu arbeiten. Der Ertrag seiner Arbeit aber gehört nicht ihm, er arbeitet für den Herrn. Wenn Jesus wiederkommt, so will er nicht nur vorfinden, was er gegeben hat, sondern seine Gabe soll vermehrt sein. Was die Jünger empfangen haben, das sollen sie auch wirken. Wenn sie das unterlassen, weil die Frucht ihrer Arbeit nicht ihnen gehört, so verfallen sie dem Gericht.[1])

In derselben Weise bestimmt das Wort Matth. 5, 13—16 den Empfängern des Wortes Jesu ihre Aufgabe. Dadurch, daß sie das Wort Jesu empfangen, werden sie zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Die Gabe Jesu hat nicht in ihnen ihr Ziel erreicht. Salz und Licht sind nicht für sich selbst da. Man zündet ein Licht an, um das Haus zu erhellen. So empfangen die Hörer Jesu das Wort Jesu für die ganze Welt. Das Licht aber, das Gott in ihnen angezündet hat, lassen sie dadurch leuchten, daß sie gute Werke thun. Das ist so notwendig die Folge der Gabe Jesu an sie, als das Leuchten die Folge der Anzündung des Lichtes, und es ist so sicher der Zweck der Gabe Jesu, als die Erhellung des Hauses der Zweck der Anzündung des Lichtes ist. Die Wirkung folgt

---

[1]) In beiden Gleichnissen handelt es sich um die Gabe, die ein scheidender Herr den Knechten zurückläßt und deren Frucht er bei seinem Wiederkommen finden will, also nicht um die natürliche Begabung des Menschen, sondern um die Gabe Jesu. Lukas bezeichnet die Gabe Jesu als eine für alle gleiche: sie alle empfangen das Reich. Bei Matthäus empfängt jeder κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Durch die Verschiedenheit der Persönlichkeit ist eine entsprechend verschiedene Gabe bedingt, die Gabe Jesu steht nicht in einer von der Individualität unabhängigen Gestalt über dem einzelnen, sondern sie ist durch dieselbe bedingt und deswegen verschieden. Das Verhältnis ist dem von χάρις und χάρισμα bei Paulus analog. Die für alle gleiche χάρις individualisiert sich als χάρισμα. Mit der Härte des Herrn kann nicht gemeint sein, daß er mehr fordert, als er gegeben hat, dann wären die Bilder schlecht gewählt, denn es ist selbstverständlich, daß er mehr ernten will, als er gesäet hat, sondern: wo er nicht gesäet hat, will er ernten: er will den Ertrag fremder Arbeit für sich haben. Vor dieser Härte fürchtet sich der Knecht: er will nicht, daß ihm der Ertrag seiner Arbeit genommen werde und meint genug gethan zu haben, wenn er dem Herrn giebt, was er ihm anvertraut hat: τὸ σόν: soviel als wirklich dein ist.

nicht mit mechanischer Notwendigkeit — es bedarf des Imperativs, um sie hervorzurufen. Ein Licht der Welt sind sie aber durch ihre guten Werke deswegen, weil an ihnen die Leute die Herrlichkeit Gottes erkennen. Weil Gott die guten Werke durch die Gabe Jesu in ihnen gewirkt hat, so ist an ihrem Handeln die Herrlichkeit Gottes erkennbar. Weil Gott es ist, der in ihnen wirkt, so wird Gott erkannt und gepriesen werden. So sind sie durch das, was Gott aus ihnen gemacht hat, Zeugen Gottes und damit ein Licht der Welt. Nicht ihre guten Werke sind's, die die Welt hell machen, sondern die Erkenntnis Gottes, die durch sie vermittelt wird. Das Wort zeigt, wie die persönliche Aufgabe mit dem Zeugenberuf zusammenfällt. Indem sie das Wort Jesu auf sich selbst wirken lassen und ihr eignes Handeln durch dasselbe gestalten lassen, können sie es nicht egoistisch behalten und genießen, sondern werden zu Zeugen Jesu. Dasselbe Verhältnis von Gabe und Aufgabe spricht das Wort Act. 1, 8 aus. Die Jünger werden die Kraft des auf sie kommenden heiligen Geistes empfangen und Jesu Zeugen sein. Aber nicht diese ihre Thätigkeit ist das Kommen des Reiches, sondern das Reich bringt der Vater.

Auch die Gleichnisrede Matth. 13 spricht vom Zeugenberuf der Jünger. Jesus wendet sich an sie, weil er nicht nur von seiner, sondern von ihrer Aufgabe spricht. Nicht nur in seinem, sondern auch in ihrem Worte ist das Reich gegenwärtig. Auch ihre Predigt trägt die Macht in sich, durch die die Welt umgestaltet wird. Matth. 13 spricht deswegen auch über Bedingungen und Erfolg der Predigt der Jünger.

Hiermit ist nun das Verhältnis zwischen dem menschlichen Handeln und dem Kommen des Reiches erläutert. Der Jünger hat das Reich: er ist im Reich, die Macht und Güte Gottes steht ihm zur Verfügung. Indem dieser Reichsbesitz in ihm zum Motiv und zur Kraft seines Lebens, Handelns und Verkündigens wird, wird er zum Zeugen Gottes. Sein Wirken ist in ähnlicher Weise durch Gott gewirkt und von Gottes Wirken begleitet, als das Wirken Jesu: er hat das Reich und vermittelt den Empfang des Reiches. Er teilt den Besitz, den

er hat, durch seine Zeugenschaft mit und zieht andere in den Besitz des Reiches hinein. Allein niemals trägt er das Reich als einen ihm eigenen Besitz in sich, den er selbständig besäße und geben könnte. Wie die königliche Macht Gottes eben Gottes Macht ist und bleibt, in unsichtbarer Gestalt in der Welt wirkt und dem Jünger nur im Glauben gehört, so ist und bleibt auch Gott der Geber und Bringer des Reiches und das Wirken Gottes ist durch seine Thätigkeit nur vermittelt.

Darum arbeitet er nicht für sich, sondern für Gott und Jesus: nicht sich macht er zum Herrn und Geber des Reiches, sondern Gott und den Christus. Man kann deswegen von einer „Ausbreitung" des Reiches durch die Predigt der Jünger reden, nur eben nicht in dem Sinne, als wäre das Reich zunächst anfänglich und keimhaft da, oder als wäre das Reich zunächst in der Form der kleinen Jüngergemeinde gegenwärtig und wüchse nun durch die Ausbreitung der Gemeinde. Vielmehr ist das Reich mit seiner ganzen unbegrenzten Macht in der Welt. Es steht dem Jünger ganz und unbeschränkt zur Verfügung, es gehört ihm, nicht in der Hoffnung, sondern in der Gegenwart. Wer das Reich besitzt, der ist im Reich. Durch die Verkündigung wird der Kreis derer ausgedehnt, die das Reich besitzen und im Reiche sind und damit auch das Reich.

Auch gehört das Reich dem Jünger nicht in unvollkommener, anfänglicher Weise, so daß er es sich etwa immer mehr aneignete und in allmählicher Vervollkommnung es schließlich in vollendeter Gestalt besäße. Es ist dies eine ähnliche Entstellung des Reichsgedankens, wie sie etwa die paulinische Rechtfertigungslehre erfährt, wenn als Rechtfertigung eine Gerechtmachung gedacht wird, so daß die Gerechtigkeit ausschließlich eschatologisch ist. Vielmehr hat der Jünger das Reich von Anfang an ganz. Aber indem er so Gott mit seiner ganzen königlichen Macht für sich hat, untersteht er der Einwirkung des mächtigen Handelns Gottes, die sein Handeln gestaltet. Nur ist eben das Reich in unsichtbarer Gestalt gegenwärtig, weil Gott unsichtbar ist, und dies hat die Folge, daß der Jünger das Reich

nur im Griff des Glaubens besitzt, der sich durch den sinnenfälligen Erfahrungslauf im Vertrauen auf den unsichtbaren Gott nicht stören läßt.

Weil nun das Reich nicht zu egoistischem Besitz und Genuß gegeben wird, sondern nur gegeben wird, damit es weiter gegeben werde, so wirkt der Reichsbesitz Gemeinschaft stiftend. Das Reich ist immer nur Besitz einer Gemeinschaft. In der israelitischen Erwartung ist das Volk Israel der Besitzer des Reiches. So ist denn auch Jesus als der König Israels zu den verlorenen Schafen Israels gesandt, Matth. 10, 6; 15, 24. Die Glieder Israels sind die, die zum Reiche gehören, die Söhne des Reiches, Matth. 8, 12; ja ihnen gehört das Reich bereits: Israel ist und war Besitzer des Reiches. Die Pharisäer verfügen über die Macht, die das Reich öffnet, und benutzen sie, um es zu verschließen, 23, 13.[1]) Ebenso setzt das Gleichnis von den Winzern den Gedanken voraus, daß Israel das Reich bereits besitzt, Matth. 21, 33 ff. Das Reich ist dem Volke gegeben, damit es Frucht für Gott bringe. Der Reichsbesitz Israels, von dem das Gleichnis spricht, ist jedenfalls dem Reichsbesitz, den Jesus vermittelt, nicht gleich gedacht, schon deswegen nicht, weil das Reich nur mit dem Messias voll gegenwärtig ist. Aber im Begriff des Reiches liegt der Unterschied nicht. Auch hier wird nicht die israelitische Gemeinde als das Reich gedacht. Nicht die Gemeinde, sondern der sie einigende und bildende Besitz derselben ist das Reich. So können denn auch nicht die Anfänge oder die Begründung des Reiches im alttestamentlichen Israel gesucht werden. Auch hier wird das Reich nicht als keimhaft oder anfangsweise sich realisierend gedacht. Stets wird die vollendete in der ganzen Macht und Güte Gottes begründete Gabe Gottes das Reich

[1]) Da im ganzen Kapitel 23 nicht vom Verhältnis des Pharisäismus zu Jesus die Rede ist, vielmehr die Bedeutung der Rede gerade darin besteht, daß sie sich auf das Verhältnis zum Gesetz beschränkt, so kann auch mit jenem Ausdruck nicht das Fernhalten des Volkes vom Wirken Jesu gemeint sein, sondern ihr Verhältnis zu der Gabe Gottes, die Israel bereits besitzt. Der Gedanke, daß Israel das Reich bereits besitzt, ist dadurch gesichert, daß er sich auch sonst findet.

genannt. Vielmehr hat der Gedanke seine Analogie daran, daß die Gemeinde ihren Besitz als καινὴ διαθήκη der alten διαθήκη gegenüberstellt, daß sie als das begründende und charakteristische Moment ihrer Frömmigkeit, als das, was mit Jesus gekommen und durch ihn gewirkt ist, den Glauben bezeichnet, und doch findet, daß Israel zu allen Zeiten glauben mußte und durfte. So wenig Jesus sagt, daß er durch sein Wirken die Gnade Gottes erst erweckt habe, so wenig ist nach seinem Worte Israel von der Gnade und Gabe Gottes geschieden gewesen und zwar hat die ganze Macht und Gnade Gottes Israel zur Verfügung, damit es Früchte bringe, und das heißt eben: Israel hatte das Reich. Nur die Art, in der Gott Israel das Reich gab, und deswegen die Weise, in der Israel das Reich besaß, ist verschieden. Vor Jesus besaß Israel das Reich in dem, was Gott an ihm that, um Früchte zu erzielen (V. 33) im Worte der Propheten und im Gesetz, in dem Bunde Gottes mit Israel. Der Besitz der Gemeinde unterscheidet sich von dem Besitz Israels dadurch, daß der zu ihr Redende der Christus selbst ist, während bis zu ihm die Prophetie dauerte, Matth. 11, 13. So wie sich der Messias von den Propheten, der Geistesbesitz Jesu vom Geistesbesitz der Propheten, die Gegenwart Gottes beim Propheten von der Gegenwart Gottes in Jesus unterscheidet, so unterscheidet sich der Besitz der Gemeinde vom Besitz Israels: Jesus besitzt dauernd und definitiv die ganze Gabe Gottes, er trägt sie als seinen Besitz und seine Kraft in sich: mit ihm ist das Reich in der Welt sichtbar geworden. Israel besaß es im Worte des Propheten: wer dem Bußruf des Johannes glaubt, geht damit ins Reich ein, 21, 32. Allein auch dem Propheten bleibt Gott und das Reich ein Jenseitiges und deswegen trägt sein Wort den Charakter der Verheißung, in Jesus ist Gott und das Reich diesseitig in der Welt gegenwärtig geworden und deswegen besitzt es die Gemeinde in der Person des Messias. Auch Jesu gegenüber bedarf's des Glaubens, wie dem Propheten gegenüber; allein dem Propheten gegenüber überspannt der Glaube die Kluft zwischen dem verheißenden Worte und der Wirklichkeit: er vertraut, daß Gott das Wort des Pro-

pheten wahr machen wird — Jesus gegenüber überbrückt der Glaube den Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen: er bejaht, daß in ihm der Messias und das Reich bereits gegenwärtig ist.

Nun wird aber durch die Art, in der das Reich kommt, und durch den Gegensatz Israels gegen dasselbe das Verhältnis des Reiches zu Israel und den Heiden in sein Gegenteil verkehrt. Die Völker kommen ins Reich und Israel wird hinausgestoßen, Matth. 8, 11 f.; vgl. Matth. 22, 1 ff. Diesen Übergang des Reiches von Israel auf die Heiden motiviert das Gleichnis Matth. 21, 33 ff. Es wird das Gegenteil dessen eintreten, was menschliche Sachkunde und Weisheit erwartet. Unter denen, die es als Kenner des göttlichen Wortes wissen müssen, gelten die Heiden als untauglich zu Trägern des Reiches: sie sind von den Sachverständigen verworfen. Aber wie ein von den Bauleuten verworfener Stein zum Eckstein gemacht wird, so macht Gott die von Israel verachteten Heiden zu Trägern des Reiches.[1])

Damit ist die Aussicht gegeben, daß sich die Besitzer des Reiches von Israel scheiden und in sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließen werden, die Gemeinde Jesu, die ἐκκλησία.[2]) Gemeinde und Reich gehören eng zusammen. Aber niemals werden sie einander gleich gesetzt. Dagegen läßt eins der Worte Jesu über die Gemeinde das Verhältnis von Reich und Gemeinde erkennen, nämlich Matth. 18, 17 ff. Von der Ge-

---

[1]) So ist V. 42 zu deuten. Nämlich durch die Art, wie das Citat eingeführt ist, giebt es Jesus als ein Schriftwort, welches den Gedanken, den er im Gleichnis dargestellt hat, ausspricht. Zu einer Anwendung des Wortes auf Jesus gab der Zusammenhang keine Veranlassung. Die obige Auffassung wird auch durch die Fortsetzung in V. 43 bestätigt (V. 44 ist bekanntlich unecht): um deswillen (scil. dieses Schriftwortes) wird das Reich von euch zu den Heiden übergehen. Der Sinn dieser Verknüpfung ist derselbe wie die der Formel: γέγονεν ἵνα πληρωθῇ.

[2]) Da das Wort ἐκκλησία in religiöser Bedeutung gegeben war (vgl. Cremer s. v.) und der Gedanke sich in der angegebenen Weise an den Reichsgedanken anschließt, so liegt kein Grund vor, an der Echtheit der betreffenden Worte Jesu zu zweifeln.

meinde nämlich ist in V. 18 die Rede, denn von ihrem Urteil über den Bruder redet V. 17: „was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löst, das wird im Himmel gelöst sein." Das Wort kann sich dem Zusammenhange nach nur auf die Bedeutung beziehen, die das Urteil der Gemeinde über den Bruder hat. In diesem handelt es sich nun darum, ob seine Sünde vergeben werden soll oder nicht. In dieser Frage ist die Gemeinde die letzte und höchste Instanz. Was sie auf Erden sagt, das soll im Himmel gelten. Hiernach kann das Lösen oder Binden nur das Vergeben und Behalten der Sünden bezeichnen. Nach dem Urteil der Gemeinde wird Gott die Sünden vergeben oder zurechnen. Die Verheißung bezieht sich nicht auf die Eschatologie, als wenn etwa gemeint wäre, daß im Endgericht Gott nach dem Urteil der Gemeinde verfahren werde. Dann wäre der Gegensatz, der die Aussage beherrschte, der von Gegenwart und Zukunft: nach dem gegenwärtigen Urteile der Gemeinde werde einst Gott handeln. Allein der Gegensatz, der hervorgehoben wird, ist der von Himmel und Erde. Durch diesen Gegensatz soll wie 9, 6 hervorgehoben werden, daß auf Erden geschieht, was Israel erst im Himmel erwartet. Die Bedeutung der Verheißung besteht gerade darin, daß bereits gegenwärtig geschehen soll, was Israel erst von der Eschatologie erwartet, Die futura der Verheißung beziehen sich auf diejenige Zukunft, in der die Gemeinde von der ihr gegebenen Macht Gebrauch machen wird. Die Verheißung besteht darin, daß im Himmel d. h. von Gott das Urteil der Gemeinde bestätigt werden wird. Im Himmel wird wahr gemacht werden, was die Gemeinde auf Erden beschließt. Gott wird den Bruder nach dem Urteil der Gemeinde behandeln.

Die Fortsetzung der Rede dient zur Erläuterung dieses Wortes. Es ist nur eine andere Seite[1]) derselben der Gemeinde gegebenen Macht, wenn dem gemeinsamen Gebet die Erhörung in schrankenloser Weise zugesagt wird. Wenn dieser absolute Besitz der göttlichen Gnade V. 20 damit begründet

[1]) Vgl. das *πάλιν*.

wird, daß Jesus in der Gemeinde ist, so zeigt sich's, daß der Reichsgedanke zu Grunde liegt: weil der König da ist, so ist das Reich da; wo Jesus ist, da ist Gott mit seiner Macht. Um Jesu willen macht Gott das Wort derer wahr, die zu ihm gehören. Das Verhältnis liegt genau ebenso, wie bei den Wundern Jesu: Jesus ist der Empfänger und Träger und deswegen der Vermittler der Macht Gottes. Die Eine Thatsache, deren beide Seiten V. 18 und 19 hervorheben, besteht eben darin, daß Gott seine Macht der Gemeinde absolut zur Verfügung, daß er nach ihrem Worte handelt, ihr Urteil und ihr Gebet erfüllt. Das Wort sagt also nicht mehr, als im Reichsgedanken enthalten ist. Es spricht eine notwendige Folge der Gegenwart des Reiches aus. Darin eben besteht die Gegenwart des Reiches, daß Gott dem Wort und der Bitte der Gemeinde seine Macht unbedingt zur Verfügung stellt. Weil das Himmelreich „auf der Erde" gegenwärtig ist, so wird es durch Menschenwort reell geöffnet und geschlossen und umgekehrt: darin, daß es durch Menschenwort wirklich geöffnet und geschlossen wird, besteht seine Gegenwart. Denn der Parallelismus von V. 18 und 19 zeigt, daß es sich in V. 18 so wenig als in V. 19 nur um ein *Urteil* Gottes handelt, so daß etwa gesagt wäre: wie die Gemeinde, so denke auch Gott über den Bruder. Vielmehr spricht V. 18 so gut wie V. 19 von einem Handeln Gottes „aus dem Himmel": was im Himmel geschieht, besteht in machtvollem reellen Handeln. Nach dem Urteil der Gemeinde *behandelt* Gott den Sünder, nach demselben stellt er ihm seine Macht zur Verfügung oder entzieht sie ihm d. h. er öffnet oder verschließt das Reich. Die Gemeinde aber versagt die Vergebung, indem sie den Sünder wie einen Heiden und Zöllner behandelt d. h. aus ihrer Mitte ausstößt. Wenn nun Gott hiernach das Reich öffnet oder verschließt, so bedeutet das eben, daß das Reich der Besitz der Gemeinde und nur der Gemeinde ist. Hiernach versteht sich das Verhältnis von Reich und Gemeinde. Es ist klar, daß beide Begriffe nicht gleich gesetzt werden. Das Reich ist das, was die Gemeinde konstituiert. Die Gemeinde hat das Reich und ist im Reich. Wer in der Gemeinde ist,

der ist im Reich und wer nicht in der Gemeinde ist, ist nicht im Reich.

Die Bedeutung, die hiermit der Gemeinde gegeben ist, erklärt sich aus dem Wesen derselben. Wo der Name, den man Jesus giebt, das, was man von Jesus bekennt, das einigende und verbindende Moment der Gemeinschaft ist, da ist Jesus gegenwärtig und da ist Gemeinde Jesu, V. 20. Die Gegenwart Jesu macht die Gemeinschaft zur Gemeinde und zieht sie ins Reich hinein: denn indem die Gemeinde das Reich besitzt und im Reiche ist, gehört sie zum Reiche. Wenn im Himmel wahr gemacht wird, was in der Gemeinde auf Erden erbeten wird, so besitzt damit die Gemeinde das Himmelreich. Sie genießt die Gaben Gottes, die das Ziel haben, die Erfüllung seines Willens zu wirken und gehört damit zum Reich. Die Gemeinde gehört in derselben Weise zum Reiche, wie etwa nach dem Worte Jesu die Patriarchen. Sie sind im Reiche, ihnen gehört das Reich. Wer bei Abraham, Isaak und Jakob ist, der ist im Reiche. So ist auch, wer in der Gemeinde ist, im Reiche: er steht im Besitz und Genuß der göttlichen Gnade und Gabe. Darum sind auch solche im Reiche, die nicht hineingehören und im Endgericht aus ihm entfernt werden, Matth. 13, 41. 47 ff. In diesen Worten werden Reich und Gemeinde keineswegs gleichgesetzt. Vielmehr ist auch hier das Reich der Besitz der Gemeinde: die für sie wirksame und sie begabende und gestaltende Macht und Güte Gottes. Im Besitz und Genuß derselben stehen alle, die in der Gemeinde sind. Deswegen kann von denen, die die Gesetzlosigkeit thun, gesagt werden: sie werden im Endgericht aus dem Reiche entfernt. Sie werden aus dem Bereich der begabenden Güte Gottes entfernt, wenn sie ihr Ziel an ihnen nicht erreicht hat.

Das Gleichnis vom Fischnetz will den Jüngern gerade diesen Anstoß heben und ihm gegenüber ihr Verhalten regeln. Hier wird das Reich dem ausgeworfenen Fischnetz verglichen. Wie ein Fischnetz ins Meer geworfen wird, so ist das Reich in die Welt gekommen. Auch hier ist das Reich keineswegs der Gemeinde gleichgesetzt, sondern gesagt ist, daß die Herrschaft Gottes, die in der Predigt Jesu und der Jünger wirkt,

Gute und Böse in ihren Bereich zieht. Die Gnade Gottes wirkt auf alle, die Verkündigung Jesu und der Jünger ergeht an alle und damit erfahren Gute und Böse die Wirkung der Macht Gottes an sich. Aber der Erfolg zeigt sich erst im Endgericht.

Ähnlich ist das Verhältnis von Reich und Gemeinde im Gleichnis von den Jungfrauen, Matth. 25, 1 ff. Auch hier sind Reich und Gemeinde nicht identifiziert, so wenig das Reich schlechthin mit zehn Jungfrauen verglichen ist, sondern dem durch die Hoffnung motivierten und gestalteten Handeln derselben wird das Reich verglichen. Die Hoffnung, die das Thun der Gemeinde regelt, zieht sie ins Reich.

Das Kommen des Reiches besteht also nicht in der Ausbreitung der Gemeinde, sondern im Kommen der Macht Gottes, die die Welt in die Art des Himmels hineinzieht. Nicht menschliches Wirken bringt das Reich, sondern allein Gott. Zu wem das Reich kommt, den zieht es in seinen Umkreis hinein, der gehört ins Reich: deswegen ist die Ausbreitung der Gemeinde allerdings Folge und Wirkung des Kommens des Reiches, sie gehört notwendig zum Kommen des Reiches.

Indem die Gemeinde das Reich hat, hat sie ewiges Leben, denn Reich und ewiges Leben gehören zusammen: wer im Reiche ist, hat ewiges Leben. Weil nun das Reich gegenwärtig ist, so ist auch ewiges Leben ein bereits gegenwärtig besitzbares Gut. Indem ewiges Leben als ein schon im Zeitlauf vorhandener Besitz angesehen wird, erhebt sich der Begriff über den Gedanken unbegrenzter Lebensdauer. In demselben Sinne giebt es für das Urteil Jesu im irdischen Leben solche, die tot sind, Matth. 8, 22. Durch Lebenserhaltung verliert, durch Lebensverlust gewinnt man das Leben, 16, 25. So gut in diesem Zusammenhange von einem Aufgeben des Lebens die Rede ist, die nicht bloß im Martyrium verwirklicht wird, so gut ist auch das Leben, welches damit gewonnen wird, ein gegenwärtiges. Es ist in der Gemeinschaft mit Gott, die das Reich bringt, vorhanden. Mit dem Reiche ist dem einzelnen ein Leben gegeben, das dem Zeit-

lauf entnommen ist: er nimmt teil an der Daseinsweise Gottes. Die Anschauung, die den Gedanken trägt, ist erkennbar. Wie die Evangelien im Zustand der Dämonischen die Gebundenheit unter das satanische Reich anschauen, Matth. 12, 29, so schauen sie das gegenwärtige ewige Leben ebenso wie das gegenwärtige Reich in Jesus. Die Gemeinschaft mit Gott, in der die That in Gott begründet ist und wieder zum Motiv der göttlichen Liebe wird, ist ewiges Leben. Das ewige Leben ist das individuelle Gut, wie das Reich der Besitz der Gemeinde. Wie mit dem ewigen Leben die jenseitige himmlische Lebensgestalt im einzelnen gegenwärtig geworden ist, so ist sie mit dem Himmelreich in der Welt gegenwärtig geworden. Denn das Reich ist im Himmel, und wenn die Welt in die Art des Himmels hineingezogen ist, wenn das Reich die Welt dem Himmel gleich gemacht hat, so ist die Welt zum Reich Gottes geworden. Die beiden Bitten: es komme dein Reich, und: es geschehe dein Wille wie im Himmel auf der Erde — bitten um dieselbe Sache. Wenn der Wille Gottes auf Erden sich so verwirklicht wie im Himmel, dann eben ist das Reich Gottes da. Wo es ist wie im Himmel, da ist das Himmelreich. Der Wille Gottes, der erfüllt werden soll, besteht keineswegs nur oder auch nur in erster Linie in dem Gebote Gottes, vielmehr ist das Gebet umfassender, es geht auf den ganzen Willen Gottes, wie er im Himmelreich verwirklicht ist. Das Gebet denkt vielmehr in erster Linie an den begabenden Willen Gottes und bittet darum, daß die Welt so werde, wie Gott sie haben will, so wie der Himmel eine Gestalt hat, die der Absicht Gottes entspricht. Wenn auch die Erde diejenige Gestalt gewinnt, die dem Willen Gottes gemäß ist, wenn der Mensch empfängt, was Gott ihm zugedacht hat, dann ist eben das Reich da. Zum Geschehen des Willens Gottes gehört natürlich auch die Erfüllung seiner Forderung. Allein so wie das Kommen des Reiches nicht als eine Unterwerfung der Welt gedacht wird, sondern als eine Begabung und Erlösung derselben, die den Zweck und Erfolg hat, daß der Wille Gottes gethan werde, so wird auch in dieser Bitte um das Kommen einer Weltgestalt gebeten, die dem gütigen Willen Gottes entspricht, wie

sie im Himmel ist. In dieser Weltgestalt wird dann der Wille Gottes von den Menschen gethan werden. Die Bitte entspricht der vorhergehenden inhaltlich durchaus. Dabei ist freilich der Wechsel des Ausdrucks nicht absichtlos. Es soll daran erinnert werden, daß das von Israel als Gabe Gottes erwartete Reich eben in der Verwirklichung des Willens Gottes besteht. Das höchste Gut des Menschen besteht darin, daß Gottes Wille sich durchsetzt. Eben deswegen gehört zum Reiche die Erfüllung des Willens Gottes durch den Menschen. Deswegen ist im Reichsgedanken der beherrschende und orientierende Gesichtspunkt nicht der des „höchsten Gutes". Der Reichsgedanke ist nicht nur ein Postulat, welches forderte, daß alle menschlichen Bedürfnisse erfüllt und Mängel ergänzt werden müßten, sondern er ist in der Gotteserkenntnis begründet. Dadurch wird er fest: der Wille Gottes muß geschehen. Das Urteil, daß mit der Durchführung des Willens Gottes der Welt das höchste Gut gegeben ist, schließt den Glaubensakt in sich.

Weil nur der gütige Wille Gottes und nicht der böse Wille des Menschen im Reiche gilt, so ist die Nähe des Reiches Bußmotiv. Deswegen wird auch das Gesetz Gottes in seinem ganzen Ernst bestätigt. Nicht darin besteht die Güte Gottes, daß er seinen Willen fahren läßt, sondern darin, daß er ihn durchsetzt. Nicht, was die Pharisäer lehren, verdirbt Israel, ausdrücklich wird ihre Autorität bestätigt: alles, was sie lehren, soll Israel thun, denn sie sitzen auf Moses Stuhl. Ihr Schade besteht darin, daß sie nicht thun, was sie sagen. Das Gesetz bleibt in vollem Umfange in Giltigkeit, bis Himmel und Erde vergeht. Dann ist auch seine Zeit zu Ende.[1]) Wenn Himmel und Erde vergangen ist, ist das Reich erschienen. Im Reiche gilt das Gesetz nicht mehr. Der Wille Gottes geschieht, ohne daß es des Gesetzes bedarf.

Deswegen verläuft der Gegensatz Jesu gegen die Schriftgelehrten und den Pharisäismus nicht in einer Kritik der Beschränktheit und Wertlosigkeit des Gesetzes. Diesen Stand-

[1]) ἕως κτλ. ist Zeitbestimmung, da ja im Reichsgedanken eben vorausgesetzt wird, daß Himmel und Erde vergeht, vgl. 24, 35.

punkt vertritt weder Matth. 5 noch Matth. 23. Matth. 5 wird das, was zu den Alten gesagt ist, nicht negiert, sondern erweitert: Jesus fordert mehr als das, was zu den Alten gesagt ist. Matth. 23 wird das Gesetz der Pharisäer bestätigt: alles, was sie sagen, soll geschehen, V. 3; das eine soll man thun und das andere nicht lassen, V. 23. Durch die innere Reinheit wird die äußere nicht überflüssig gemacht, sondern erreicht, V. 26.

Niemals wird das Gesetz als mangelhaft oder äußerlich verworfen. Vielmehr ist die Freiheit vom Gesetz, wo sie ausgesprochen wird, ganz anders begründet. Die Jünger brauchen nicht zu fasten. Aber nicht, weil das Fasten eine Thorheit ist, sondern weil sie die Genossen des Bräutigams sind. Dem Bilde liegt der Reichsgedanke zu Grunde. Das Reich ist der Hochzeitsfeier vergleichbar. Weil sie zu Jesus gehören, so brauchen die Jünger nicht zu fasten. Weil der König und das Reich da ist, hört das Fasten auf für die, die zu ihm gehören, Matth. 9, 15.

In ganz gleicher Weise wird die Freiheit dem Sabbathgebot gegenüber begründet, Matth. 12, 3 ff. Das Sabbathgebot wird nicht als thörichte Ceremonie bekämpft. Es ist auch nicht von Werken der Not am Sabbath die Rede. Die Berufungen auf alttestamentliche Beispiele sollen das Recht der Jünger nicht begründen, sondern nur zeigen, daß es ein Handeln am Sabbath giebt, das ohne Schuld ist. Jesus und seinen Jüngern stehen David und seine Genossen gegenüber: weil sie Davids Genossen waren, so war ihr Thun keine Sünde. Was die Priester am Sabbath im Tempel thun, ist keine Sünde, eben weil's am Tempel geschieht. So ist nicht überhaupt das Handeln am Sabbath keine Sünde, sondern was beim Menschensohn geschieht, der mehr ist, als der Tempel, unter seinen Augen und durch ihn veranlaßt, das ist keine Sünde, eben weil er der Menschensohn ist. Denselben Gedanken spricht das Wort über die Tempelsteuer aus. Sie wird nicht überhaupt verworfen, etwa weil es sich hier nur um ein kultisches, nicht um ein ethisches Gebot handelte. So gut die Fremden den Königen Steuer zahlen müssen, so gut muß

Israel die Tempelsteuer entrichten. Jesus und die, die zu ihm gehören, sind davon frei, weil sie Gott gegenüber die Stellung von Söhnen einnehmen. Die Freiheit vom Gesetz ist nichts Selbstverständliches und Allgemeingiltiges, sondern wo der Sohn und das Reich ist, da ist der König zum Vater geworden und deswegen ist die Freiheit vom Gesetz da, Matth. 18, 25 f.

Mit der Zeit des Gesetzes ist auch die Zeit der Rabbinen vorbei. In der Jüngergemeinde nimmt niemand den andern gegenüber die Stellung eines Lehrers und Herrn ein. Auch die Begründung dieses Verbotes ist charakteristisch. Den Jüngern ist der Rabbinentitel deswegen untersagt, weil sie in dem Christus den einzigen Lehrer haben.

Indem das Reich in verborgener Gestalt in der Welt gegenwärtig ist, besitzbar, obgleich noch nicht erschienen, gegenwärtig, obgleich noch nicht sichtbar, steht die Gemeinde nicht nur im Reiche, sondern auch in der Welt. Weil nun Reich und Welt im Gegensatz zu einander stehen, so besteht eine Spannung zwischen Besitz und Lage der Gemeinde. Ihrem verborgenen Besitz widerspricht ihre äußere Lage. Der Gedanke macht genau dieselbe Voraussetzung, die für die Reichshoffnung Israels nachgewiesen ist. Israel erwartet das Reich, weil der Weltlauf Gottes Willen nicht verwirklicht. Die Welt hat nicht die Gestalt, die Gott haben will. Deswegen wird Gott die Welt erneuern. Weil aber der Weltlauf dem Willen Gottes zuwider läuft, so sind die, die Recht haben, die Gedrückten und Elenden. Und umgekehrt: die, die von der Welt nichts zu erwarten haben, sind genötigt, sich an Gott zu halten. Indem das Reich nun in verborgener Art gegenwärtig ist, wird die gedrückte Lage der Gerechten nicht aufgehoben. Dadurch kommt in die Lage der Besitzer des Reiches ein Widerspruch. Zu solchen, die das Reich haben, kann die Welt nur in Gegensatz stehen und umgekehrt: wer das Reich besitzt, tritt damit in Gegensatz zur Welt. Diese widerspruchsvolle Lage der Besitzer des Reiches drücken zahlreiche Worte Jesu aus, die den Anschein der Paradoxie haben.

Hierher gehören zunächst die Seligpreisungen. Die Selig-

preisungen sind keineswegs in einem zukünftigen Besitz begründet. Das Reich gehört denen, denen die Worte gelten. Die Seligkeit, von der geredet wird, ist eine gegenwärtige: sie sind selig, selbst wenn die Verheißung eschatologisch ist. Auch in diesem Falle handelt es sich nicht nur um Hoffnung. Was am Ende der Tage als ihr Besitz offenbar werden wird, das gehört ihnen bereits gegenwärtig, deswegen gilt der Makarismus bereits gegenwärtig. Der dargestellte Zusammenhang erklärt es, wie gerade den unter dem Druck der Welt Leidenden das Reich verheißen werden kann. Denn die Seligpreisung gilt keineswegs denen, die am Geiste arm sind, oder sich arm fühlen, oder denen, die an den Gütern des geistigen, innerlichen Lebens arm sind, sondern das Wort bezeichnet die, die den Druck der Welt in ihrem Geiste fühlen, die durch den Druck, unter dem sie stehen, innerlich leiden.[1]) Der Makarismus gilt also überhaupt den Gedrückten, nicht nur deswegen, weil vorausgesetzt wird, daß sie unrecht leiden, sondern weil der Umstand, daß die Welt ihnen nichts bietet, sie nötigt, ihre Hoffnung auf das Reich zu setzen. Wie die dargestellte Reichshoffnung des Volkes ergiebt, sind sie es, die auf das Reich hoffen. Und weil ihre gedrückte Lage sie dazu treibt, auf das Reich zu hoffen, so erhalten sie dasselbe. Das Reich setzt den Defekt in ein Motiv der Hoffnung um, und deswegen ist derselbe für Gott ein Motiv, das Reich zu verleihen. Damit wird gerade der Mangel zum Grunde des Reichsbesitzes. So wenig man ein Recht hat, diese Seligpreisung auf die innerlich Armen zu beschränken, so wenig darf man den Makarismus, der den Trauernden gilt, auf die Büßenden beschränken. Wie das Reich nicht bloß in Sündenvergebung besteht, so bezieht sich auch dieser Makarismus nicht nur auf die, die um ihrer Sünden willen trauern, sondern auf alle Trauer. Denn vom Reiche ist auch in diesem Worte die Rede: die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ erwartet der, der auf das Reich hofft, Luk. 2, 25. Gerade die Trauer ist ein Motiv, auf die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ zu warten. Von derselben Voraussetzung geht

[1]) Vgl. Cremer s. v. πτωχός, besonders s. v. πραΰς.

der Makarismus über die Dulder aus. Er denkt weniger an die geduldig Handelnden als an die geduldig Leidenden, an die Dulder, die leiden, ohne zu widerstreben.[1]) Ihnen gehört das Reich wie den Verfolgten, denen, zu denen die Welt im Gegensatz steht.

Die Worte Jesu an den Täufer, Matth. 11, 4 ff., sowie das Zeugnis, Luk. 4, 18 ff., bestätigen diese Beobachtung. Zu den Zeichen der Gegenwart des Reiches gehört nicht nur die Macht, auf die die Worte hinweisen, sondern die Thatsache, daß sie den Elenden zu gute kommt. Indem den in der Welt Leidenden geholfen wird, offenbart es sich, daß eine Macht „aus dem Himmel" eingegriffen hat, daß Gott König geworden ist. So wenig die Kranken, von denen die Worte reden, bildlich zu deuten sind, so wenig die πτωχοί. In demselben Sinne, in dem die Erwartung Israels als Hoffnung der Bedrückten bezeichnet wird, ist auch in diesem Worte von den Armen die Rede. Gerade darum ist im Wirken Jesu die Erfüllung der Verheißung erkennbar.

Weil das Reich in verborgener Gestalt gegenwärtig ist, so wird die Spannung zwischen Reich und Welt durch das Kommen des Reiches nicht gelöst, sondern sie wird in die Lage der Empfänger des Reiches hineingetragen. Darum stellt der Gegensatz zwischen Reich und Welt auch Aufgaben. Wer das Reich besitzen will, muß imstande sein, auf sein Recht zu verzichten und unrecht zu leiden, Matth. 6, 38 ff. Er muß sich vom Wege der großen Menge absondern und allein gehen, 7, 13 f. Er muß an der Heimatlosigkeit des Menschensohnes teilnehmen können, 8, 20. Der Jünger muß auf den Widerstand der Welt gefaßt sein, 10, 17 ff. und zwar wird dieser Gegensatz die engste natürliche Gemeinschaft trennen, 10, 21. 34 ff., deswegen muß er's vermögen, auf die nächste Gemeinschaft zu verzichten, 10, 37; 19, 29. Um das Reich zu gewinnen, muß er alle anderen Güter aufgeben können, 13, 44 ff. Wenn der Eingang ins Reich gefährdet ist, so muß er sich mit rücksichtsloser Energie von jeder Versuchung zur Sünde völlig

[1]) Vgl. Cremer s v.

ſcheiden, 5, 29; 18, 8 f.[1]) So ſehr es betont wird, daß die Ehe dem Willen Gottes entſpringt, ſo wird doch geſagt, daß es ſolche giebt, für die die völlige Überwindung der Sinnlichkeit eine ſubjektive Notwendigkeit für den Empfang des Reiches iſt, 19, 12.[2]) Wen das Geld an der Welt feſt und von Jeſus fern hält, der muß alles aufgeben, um Jeſu folgen zu können, 19, 21.

Auf einen umfaſſenden Ausdruck iſt dieſe Forderung Matth. 10, 38 f.; 16, 24 gebracht, an letzterer Stelle im Zuſammenhange mit der Leidensweisſagung. Die Notwendigkeit, die Jeſu Leben zu einem ſolchen Ende führt, beherrſcht auch das Leben der Jünger. Wer alſo Jeſu folgen will, dem darf die Erhaltung ſeines eigenen Ich nicht der Endzweck ſein, dem alles Thun als Mittel dient. Dem Ziel, beim Chriſtus zu bleiben, muß er auch das Intereſſe an der Lebenserhaltung unterordnen. Wie der Gerichtete das Kreuz, an dem er getötet werden ſoll, ſelbſt trägt, ſo muß der Jünger den Gegenſatz der Welt, der ihm aus der Zugehörigkeit zum Chriſtus erwächſt, willig auf ſich nehmen. So erfolgt vermöge des Gegenſatzes der Welt gegen das Reich durch den vertrauenden Anſchluß an den Chriſtus die Löſung von dem ſelbſtſüchtigen Hängen am eigenen Ich und Leben. Indem aber der Jünger von ſich ſelbſt gelöſt iſt, iſt er auch von der Welt gelöſt. Denn nur der, für den das eigene Ich, ſein Recht und ſein Genuß das Ziel alles Strebens iſt, trachtet nach Genuß und damit nach der Welt.[3]) Niemals wird der Verzicht als Selbſtzweck

---

[1]) Der Geſichtspunkt, der die Wahl des Bildes beſtimmt, iſt nicht der, daß ſelbſt die wertvollſten Güter aufgegeben werden müßten, ſondern der, daß alles, was den Reiz zur Sünde vermittelt, abgeſtoßen werden ſolle. Deswegen ſind als Beiſpiele Glieder des Leibes gewählt.

[2]) Die Beziehung auf die Arbeit für das Reich iſt eingetragen, es handelt ſich um den Empfang des Reiches.

[3]) So verſteht ſich das begründende Verhältnis von V. 26 zum vorhergehenden Gedanken. Das Gewinnen der Welt kommt als die höchſte Form des Lebensgenuſſes in Betracht. Daraus ergiebt ſich, daß nicht bloß von einer Flucht vor dem Martyrium die Rede iſt. Wem die Lebenserhaltung und der Lebensgenuß in dem Maße gelingt, daß er die ganze Welt gewinnt und genießt, dem hilft das doch nicht. — Die Welt

gefordert. Das positive Ziel ist stets der Anschluß an Jesus, der Reichsbesitz. Dieser positive Besitz fordert den Verzicht nicht nur, sondern ermöglicht ihn auch. Wenn das Sorgen verboten wird, so wird damit die That nicht stille gestellt. Weil der Jünger nach dem Reiche trachten soll, soll er nicht für Nahrung und Kleidung sorgen; weil er Schätze im Himmel sammeln soll, soll er nicht Schätze auf Erden sammeln; weil er Gott dient, soll er dem Geld nicht dienen; weil Gott ihm recht giebt, kann er von der Welt unrecht leiden. Weil er die kostbare Perle empfängt, so kann er alles Übrige fortgeben. In Jesus selbst liegt die Geistesmacht, die imstande ist, den Jünger an sich zu halten und damit von der Welt zu lösen. Lebensverlust um seinetwillen ist Lebensgewinn. Solche, die auf sich selbst, auf ihr Recht, ihren Genuß und ihr Leben verzichten, sind es, denen Gott das Leben giebt. Indem sie nun, was sie sind und haben, nicht durch sich selbst sind, sondern durch einen Verzicht auf sich selbst, der für Gott zum Motiv der Begabung wird, ist Gott zum König geworden, zu dem ihr Leben gestaltenden Herrn. Gerade dadurch, daß Verzicht und Verlust es ist, was den Gewinn bedingt, wird Gott zum König und umgekehrt: weil Gott König ist, so wird der Lebensverlust um Jesu willen zum Lebensgewinn. Und weil das Himmelreich in verborgener Gestalt gegenwärtig ist, so ist sichtbar im gegenwärtigen Erfahrungslauf der Welt nur der Verlust.

Indessen die Thatsache, daß das Reich unsichtbar gegenwärtig ist, bringt nicht nur in die äußere Lage der Gemeinde eine Spannung. Der Reichsbesitz steht nicht nur im Gegensatz zur äußeren, sondern auch zur inneren Erfahrung. Die Welt steht nicht bloß außerhalb der Gemeinde und ihr gegenüber. Auch die Gemeinde und der Jünger gehört zur Welt, steht in der Welt und hat teil an der Art der Welt. Er steht nicht

---

kommt nicht als das mögliche ἀντάλλαγμα für die Seele in Betracht. Vielmehr sagt 26a: was hilft ihm der höchste Lebensgenuß, der Genuß der ganzen Welt, wenn er die Seele verliert. 26b: wenn sie einmal verloren ist, so ist sie nicht wiederzugewinnen. Beim Verlust der Seele ist an den Verlust im Gericht gedacht, sonst würde V. 27 die Warnung vor demselben nicht begründen.

etwa äußerlich in der Welt und innerlich im Reiche, sondern er steht einerseits ganz in der Welt, andrerseits ganz im Reiche. Das trägt einen Widerspruch hinein auch in die innere Erfahrung, die die Gemeinde in sich, der Jünger an sich macht. Auch hieraus erklären sich zahlreiche paradoxe Worte Jesu. Er kam nicht, Gerechte zu rufen, sondern Sünder, Matth. 9, 13. Das Wort spricht von dem Ruf ins Reich. Nach dem Urteil der Synagoge gehört das Reich den Gerechten. Das Wort Jesu ruft diejenigen, die der Welt angehören, ins Reich. Der offenkundige Thatbestand ihres Lebens macht sie zu Sündern und trotzdem gehört ihnen das Reich und damit die Gerechtigkeit. Denn wen Gott ins Reich versetzt, für den tritt er ein, der ist gerecht. Sie sind in der Welt und im Reiche, Sünder und Gerechte. Ebenso heißt es Matth. 21, 31: Die verkommenen Menschen gehen den Pharisäern voran ins Reich ein. Nicht die Inhaber der Ladung, sondern die von den Straßen Hereingeholten nehmen am Hochzeitsmahle teil, 22, 10. Dasselbe Urteil spricht der Makarismus 5, 6 aus. Das Reich wird nicht denen zugesprochen, die voll sind von Gerechtigkeit, sondern denen, die der Gerechtigkeit bedürfen, denen der Mangel der Gerechtigkeit zum Motiv des Verlangens und Trachtens nach ihr wird. Das Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit ist keineswegs als der anfängliche Zustand gedacht, der durch den Reichsbesitz beendet wird. Denn die Seligpreisung gilt denen, die sich nach Gerechtigkeit sehnen ja gerade, weil sie das Reich bereits besitzen. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und der Reichsbesitz fallen zusammen. Auch auf diesem Gebiete hebt der Reichsbesitz die bestehende Spannung nicht auf. Durch die Sehnsucht nach Gerechtigkeit ist nicht nur der anfängliche Empfang, sondern der dauernde Besitz der Gemeinde begründet. Das liegt natürlich nicht am Mangel an sich, sondern daran, daß gerade der Mangel an Gerechtigkeit, der zum Motiv der Sehnsucht wird, für Gott der Grund ist, das Reich zu geben. Der Makarismus denkt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und den Besitz des Reiches gleichzeitig. In demselben Menschen besteht nebeneinander der Hunger nach Gerechtigkeit und der Reichsbesitz,

weil er einerseits in der Welt ist, die immer wieder einen Mangel an Gerechtigkeit in ihm begründet, und andrerseits im Reiche. Dieser Zwiespalt wird zum Motiv eines sich immer neu von der Welt ab- und dem Reich zuwendenden Willensaktes. Darin, daß das Reich den nach Gerechtigkeit Hungernden beigelegt und den Gerechten versagt wird, spricht sich aus, daß es ein immer erneutes Verlangen nach Gerechtigkeit begründen will. Um deswillen herrscht Freude im Himmel nicht über die Gerechten, sondern über die Sünder, die umkehren, Luk. 15. Sie erfahren die Gnade Gottes in ihrer ganzen Macht und Freundlichkeit. Dem gefallenen Sünder *erscheint* die Gnade Gottes nicht nur mächtiger, sondern ihm geht Gott objektiv freundlicher und gnädiger nach als dem Gerechten. Der Gedanke wird auch durch das Gleichnis Matth. 20, 1—16 erklärt. Das Gleichnis soll den Gedanken verständlich machen, daß letzte die ersten und erste die letzten sein werden. Dieser Gedanke schließt sich an die den Jüngern gegebene Verheißung einer Herrenstellung im künftigen Reiche an. Dieser Verheißung wird dadurch ein Gegengewicht gegeben, daß gesagt wird, viele letzte würden es sein, die die ersten sein würden d. h. die jene den Jüngern verheißene Ehrenstellung einnehmen würden. Das folgende Gleichnis würde nicht diesen Gedanken erläutern, wenn es nur sagen sollte, daß trotz der verschiedenen Leistungen der Lohn der gleiche sei. Allerdings hebt das Gleichnis hervor, daß alle Arbeiter trotz der verschiedenen Größe der Leistungen denselben Lohn erhalten. Darin aber liegt keine Ungerechtigkeit gegen die ersten, sondern nur Güte gegen die letzten Arbeiter. Wenn der Herr allen dasselbe giebt, so giebt er nicht den ersten zu wenig, sondern nur den letzten zu viel. Und daß der Herr ein Recht hat, gütig zu sein, ist darin begründet, daß es sein Eigentum ist, mit dem er belohnt. Aus seiner Macht über sein Eigentum ergiebt sich sein Recht, gütig zu sein. Allein hiermit ist das Wort V. 16 noch nicht erläutert, daß so, wie in diesem Gleichnis beschrieben, Letzte Erste und Erste Letzte werden. Dieses Wort erklärt vielmehr den absichtsvoll erzählten Befehl des Herrn V. 8, mit der Auslöhnung bei den letzten anzufangen. Hier werden sie zu den ersten und die

ersten zu den letzten gemacht. Die ersten sollen mit besonderer Güte und Freundlichkeit behandelt werden. Der Gedanke findet seinen großartigsten Ausdruck im Gleichnis von den beiden Söhnen, Luk. 15. Auch diese Erzählung soll wie die vorhergehenden das Wort V. 7 veranschaulichen, daß man sich im Himmel mehr freut über einen Sünder, der Buße thut, als über Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Die jüdische Reichshoffnung sagt das Gegenteil: auch die Sünder, die Buße thun, werden ins Reich aufgenommen, aber besondere Ehre genießen sie nicht. Auf den entgegengesetzten Gedanken läuft diese Erzählung hinaus. Das zeigt der Schluß, der das eigentliche Ziel des Gleichnisses ist. Der Anstoß, der erklärt werden soll, ist der, daß die Wiederkunft des verlorenen Sohnes dem Vater mehr Freude macht, als das langjährige Dienen und Bleiben des anderen. Weil dies der Punkt ist, der erklärt werden soll, so bilden die Worte des Vaters das deutende Schlußwort. Der gehorsame Sohn wird nicht geschädigt: denn er ist allezeit beim Vater und ihm gehört des Vaters ganzes Gut. Frohlocken aber und fröhlich sein[1]) muß man über den anderen Sohn, weil er verloren war und wiedergefunden ist. Über den bekehrten Sünder herrscht größere Freude als über den Gerechten — diese gewaltige Paradoxie will das Gleichnis erklären. Der Gedanke ist keineswegs so begründet, daß der Verlorene einer größeren Gnade bedarf, sondern er erklärt sich aus dem dahinter liegenden Gottesgedanken, und ordnet sich in den Reichsgedanken ein. Je mehr der Mensch in der Welt ein letzter ist, um so mehr ist er auf die Gnade und Gabe Gottes angewiesen, desto größer ist die Gabe Gottes an ihn und desto höher steht er im Reiche. Dem Sünder steht Gott deswegen näher, weil an ihm seine souveräne königliche Macht zur Offenbarung kommt. Wenn Sünder es sind, die das Reich erhalten, so sind sie vollständig von Gott abhängig, so gehört Gott allein die Ehre und er ist der König. Je mehr der Mensch, was er ist und hat, allein der freien Gnade Gottes

[1]) εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ὅδει steht betont an der Spitze im Gegensatz zu dem, was dem ersten Sohne gebührt.

verdankt, desto mehr wird Gott als König offenbar. Sündern gegenüber ist er allein der Herrschende und Gebende. Hierin erfüllt sich das Merkmal der Reichshoffnung Israels, daß Gott allein groß ist an jenem Tage.

Die Spannung besteht nicht nur zwischen der äußeren Erscheinung und dem Innenleben — auch für sein eigenes Bewußtsein ist der Jünger ein letzter, auch seinem Innenleben steht die Reichsgabe fern — sie ist nicht seine eigene, ihm persönlich eingepflanzte Macht, sondern Königsmacht Gottes, die ihm nur in der glaubenden Zuwendung zu Gott gehört.

Denselben Gedanken spricht das Wort über die Kinder aus, Matth. 18, 3 ff. Auch dies Wort ist eine Antwort auf die Frage der Jünger nach der Größe im Reiche. Verzicht auf Größe ist Größe im Reiche. Je weniger der Jünger durch sich selbst ist, je mehr er darauf verzichtet, durch sich selbst, durch seine eigene Aktivität etwas zu sein, je mehr er also wie ein Kind unfähig zum Wirken ist, desto größer ist er im Reiche. Die Ohnmacht und Schwäche wird zum Motiv des vertrauenden Anschlusses an Gott und damit zur Bedingung der Größe im Reiche. Die Antwort Jesu ist auch hier paradox. Reich ist Macht, und wer nach Größe im Reiche verlangt, der verlangt nach einer Machtstellung. Durch Verzicht auf Macht, durch die Selbsterniedrigung, die sich als hilfsbedürftig und schwach erkennt, wird der Jünger groß, denn Reich Gottes ist Macht Gottes. Gott und nicht der Jünger ist der Träger der Macht, die das Reich giebt. Deswegen kann gerade der Kleine groß sein.

Der Gegensatz des Reiches gegen die Welt zeigt sich auch in der Erkenntnis des Reiches. Unmündige sind es, denen das Reich geoffenbart ist, während es Weisen und Verständigen verborgen ist, Matth. 11, 25. Und zwar ist das eine Ordnung, für die Jesus Gott preist: denn auch in diesem Verhältnis zeigt sich, daß Gott König ist. Wenn nicht Weise, sondern Unmündige das Reich erkennen, so offenbart sich darin, daß die Erkenntnis des Reiches nicht aus dem Menschen stammt oder von ihm abhängt, sondern völlig unabhängig vom Menschen

allein im souveränen Willen Gottes begründet ist. Daß Gott der König ist, offenbart er so, daß er denen Erkenntnis giebt, die für die Welt einfältig sind, während er sie denen versagt, die in der Welt weise sind.

Ebenso erklärt sich das Wort Matth. 20, 25 ff. Das zeigt sich schon darin, daß auch dieses Wort sich auf die Bitte um eine besondere Machtstellung im Reiche bezieht. Dem gegenüber weist Jesus auf den den Weltreichen entgegengesetzten Charakter des Himmelreiches hin. In den Weltreichen herrscht man durch Vergewaltigung und Unterjochung der Untergebenen. Wer aber im Gottesreiche groß sein will, der soll Diener sein, und wer der erste sein will, der soll Knecht sein. Im Himmelreich wird man durch Dienen zum Herrn. Die Gegenüberstellung zeigt, daß durch Diener ein Verhalten bezeichnet wird, welches dem gewaltsamen Unterjochen der Weltherrscher entgegengesetzt ist. Es liegt im Wesen des Gottesreiches, daß der Jünger in ihm nicht dadurch herrscht, daß er gewaltsam unterwirft. Wie der Messias als der Menschensohn auftritt und das Reich in unscheinbarer Form gegenwärtig ist, wie der Jünger es durch Erniedrigung empfängt, so wird er auch in ihm ein Herr durch Dienen. Im Gottesreiche läßt der Herr sich nicht aufwarten oder für sich arbeiten, sondern zum Herrn wird er dadurch, daß er die Seinen bedient. Der Ausdruck schließt also durch den Gegensatz, in den er gestellt ist und durch das Bild, das ihm zu Grunde liegt, den Gedanken des Verzichtes auf Machtübung und des Bedienens der andern in sich. Die Herrenstellung liegt nicht in der Erniedrigung an sich, sondern sie liegt nur deswegen in ihr, weil Gott handelnd eingreift: Gott ist es, der die Herrscherstellung giebt, V. 23. Die Erniedrigung wird für Gott ein Motiv, den Jünger zum Herrn zu machen.

Weil das Reich nicht in der Form kommt, daß die Welt unterworfen wird, sondern als Gabe und zwar als Gabe an Bedürftige, so wird der Jünger zum Herrn d. h. zu einem solchen, der das Reich giebt, ins Reich bringt, nicht durch gewaltsames Auftreten, sondern durch ein Begaben und Bedienen der andern, der einen Verzicht auf Machtübung in sich

trägt. Wie Gott durch Begabung der Bedürftigen zum König wird, so wird der Jünger durch Bedienen zum Herrn.

Diese Regel wird in dem Worte auch auf den Lebenslauf Jesu ausgedehnt. Das Wort zeigt deswegen den Zusammenhang dieses Gedankens mit dem Urteil Jesu über die Bedeutung seines Todes. Der Zusammenhang gestattet also einen Einblick in die Beziehung zwischen der Reichsgabe und dem Tode Jesu. Denn das folgende Wort Jesu über seinen Tod muß mit Rücksicht auf den dargelegten Zusammenhang verstanden werden. Dies zeigt schon die Verknüpfung des Ausspruches mit dem vorhergehenden Worte. Matth. 20, 28 ὥσπερ „wie denn" sagt nicht nur, daß jenes in gleicher Weise wie dieses geschehe, sondern bedeutet, daß aus demselben Grunde, um deswillen der Menschensohn dienen muß, auch die Jünger dienen müssen. Die Verbindung Mark. 10, 45 καὶ γάρ „denn auch" sagt, daß jene Regel dem Jünger gelte, weil sie Jesu gilt. Der Jünger wird dienend zum Herrn, denn auch der Menschensohn kam nicht, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Der Menschensohn ist der König des Reiches, er kommt, um sich zum König zu machen. Aber er wird nicht wie die Herrscher der Welt dadurch zum König, daß er die Seinen vergewaltigt, sondern dadurch, daß er sie bedient: wen er bedient, dessen König ist er. Das Wort enthält auch hier dieselben Momente, wie in seiner Anwendung auf die Jünger: den Gegensatz gegen unterwerfende Machtübung und das begabende Bedienen. Wenn nur hinzugefügt wird: καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, so wird damit die Hingabe seiner Seele im Tode als Fortsetzung d. h. als Abschluß und Durchführung seiner dienenden Haltung bezeichnet. Die dienende Haltung, die er im Leben beobachtet hat, führt er in seinem Tode durch. Auch sein Tod ist διακονία, Verzicht auf Machtübung, Dienst. Der Gedanke wird durch den Zusatz λύτρον ἀντὶ πολλῶν erläutert. λύτρον bezeichnet das Lösegeld, den Kaufpreis,[1]) um welchen etwas

[1]) Vgl. Cremer s. v. Meyer-Weiß zu Mark. 10, 45. Dies ist diejenige Bedeutung, die an allen alttestamentlichen Stellen paßt, in denen sich λύτρον oder λύτρα findet. Lev. 19, 20 Kaufpreis für Unfreie, 25, 24

aus seiner Verhaftung losgekauft und in den Besitz des Käufers gebracht wird. Hiernach sagt also der Ausdruck, daß Jesus in seinem Tode seine Seele als Lösepreis für viele giebt, als ein Lösegeld, durch welches er viele loskauft und in seinen Besitz bringt. In dieser Bedeutung ist sein Tod der Abschluß und die Durchführung seiner dienenden, auf Vergewaltigung verzichtenden Haltung, durch welche er vielen einen Dienst leistet. Durch dieses Dienen aber, welches mit seinem Tode endet, macht er sich zum König. Deswegen werden die Jünger durch Dienen zu Herren, weil Jesus dienend und sterbend zum König des Reiches wird. So ordnet sich die Bedeutung jenes erläuternden Zusatzes in den Gedanken ein: sein Tod ist der Preis, um den er die vielen in seinen Besitz bringt, um den er ihr König wird, sie sich für sein Reich erkauft. So versteht sich auch der Gedanke des Loskaufs, der in λύτρον liegt: indem er die vielen für sein Reich kauft, kauft er sie los aus dem Tode, denn nur im Reiche ist Leben. Wer nicht im Reiche ist, der verliert seine Seele und ist im Tode. Auch in

---

die Einlösungssumme für ein Stück Land, V. 51 ff. das Lösegeld, für das ein unfrei Gewordener sich loskauft. Num. 3, 46 ff.; 18, 15 vom Lösegeld für die Erstgeburt. Jes. 45, 13 von dem Lösegeld, durch welches jemand aus der Gefangenschaft losgekauft wird. — Diese Bedeutung trifft auch in den Stellen zu, in denen λύτρον Übersetzung von כֹּפֶר ist. Exod. 21, 30 Lösegeld, durch welches jemand sein verwirktes Leben einlöst. 30, 12 ff. wird die Kopfsteuer so genannt, weil durch dieselbe das Volk von göttlicher Strafe losgekauft und sein Leben gedeckt wird (V. 12. 16). Num. 35, 31 f. wird untersagt, daß ein Mörder durch ein Lösegeld von der Todesstrafe befreit wird. Prov. 6, 35 durch kein Lösegeld kann sich der Ehebrecher von der Bestrafung durch den Beleidigten loskaufen. 13, 8 wird der Reichtum Lösegeld genannt, weil der Reiche durch denselben sein Leben schützen kann.

Nicht nur in denjenigen Worten, in denen λύτρον Übersetzung von כֹּפֶר ist, sondern an allen Stellen bezeichnet es nicht einfach die Kaufsumme, sondern das Lösegeld. Es handelt sich an allen Stellen nicht nur um einen Kauf, sondern um einen Loskauf aus einer Verhaftung oder Verpflichtung. Es liegt also beim Gebrauch von λύτρον nicht nur der Gedanke vor, daß der Käufer etwas in seinen Besitz bringt, sondern es liegt stets auch darin, daß er es aus einer Verhaftung loskauft, auch Lev. 25, 24.

diesem Gedanken ist Gott als der Geber des Reiches gedacht; Gott ist's, der Jesu das Reich giebt und ihn zum König macht. Wie Gott die Jünger um ihres Dienens willen zu Herren erhöht, so macht er Jesum um seines Dienens und Sterbens willen zum König des Reiches. Um seiner dienenden Haltung willen giebt Gott ihm die vielen zum Besitz oder den vielen durch Jesum das Reich.

In dieselbe Verbindung wird Luk. 19, 12 der Tod Jesu mit dem Reiche gebracht. Hier wird der Tod Jesu unter dem Bilde eines vornehmen Mannes dargestellt, der fortging, um sich Königsherrschaft zu gewinnen und der dann (V. 15) als König zurückkehrt. Also auch in diesem Gleichnis hat der Tod Jesu das Ziel und den Erfolg, ihn zum König des Reiches zu machen.

Der Zusammenhang zwischen der Messianität und dem Tode Jesu tritt indessen schon in den Leidensweissagungen hervor. Die Evangelisten heben ausdrücklich hervor, daß sich die erste Leidensweissagung an die Bestätigung des messianischen Bekenntnisses anschloß. Nachdem die Jünger erkannt haben

---

Übrigens liegt auch an den Stellen, an denen die LXX כֹּפֶר nicht durch λύτρον übersetzen, die Bedeutung des Lösegeldes vor, durch welches etwas aus einer Verhaftung losgekauft wird. Jes. 43, 3 bezeichnet כֹּפֶר den Kaufpreis, um den Israel aus der Herrschaft Babels befreit wird; Prov. 21, 18 den Preis, um den ein anderer aus einem Verhängnis befreit wird. Diese Bedeutung liegt auch zu Grunde, wenn an Bestechung gedacht wird, 1. Sam. 12, 3; Amn. 5, 12; Job. 36, 18: Das Lösegeld, um welches der Richter von der erwirkten Strafe befreit.

Hiernach kann nun ἀντὶ πολλῶν nicht zu δοῦναι gehören, denn sollte dies bedeuten, daß Jesus seine Seele giebt, anstatt daß viele sie geben, so ist dagegen zu bemerken, daß im ersten Gliede dem Tode der Charakter der Freiwilligkeit, im zweiten der der Unfreiwilligkeit wesentlich wäre. Es würde also wohl im ersten, aber nicht im zweiten Gliede δοῦναι passen.

Der Gedanke aber, daß Jesus ein Lösegeld gäbe, welches die vielen nicht geben können, nämlich seine Seele, würde λύτρον und nicht ψυχήν als Objekt zu δοῦναι verlangen. Also gehört ἀντὶ πολλῶν zu λύτρον und mit ἀντί תַּחַת wird das Objekt beigefügt, für welches das Lösegeld gegeben, welches durch das Lösegeld losgekauft wird.

und Jesus ihnen bestätigt hat, daß er der Christus ist, sollen sie wissen, daß er leiden muß. Der Zusammenhang ist ein innerer und notwendiger: δεῖ. Nicht trotzdem, sondern weil er der Christus ist, muß er leiden. In der Art ist er der Christus d. h. verwirklicht er, was er als Christus zu thun hat, daß er leidet und stirbt. Und zwar ist das nicht bloß eine geschichtliche Notwendigkeit, ein Verhängnis, welches bei der Lage der Dinge unvermeidlich ist, so daß etwa nur die Gabe des Reiches in Gott begründet wäre, Leiden und Tod des Christus aber in der Art der Welt, der er das Reich bringt, sondern sterben muß Jesus, weil es geschrieben steht, weil es Gottes Wille ist, Mark. 9, 12; Luk. 18, 31; 22, 37; 24, 6 f. 46; Matth. 26, 39. 42. Besonders scharf ist dies Matth. 16, 23 ausgedrückt: wer Jesum vom Todeswege abhalten will, der will ihn zu Falle bringen d. h. ihn zum Unglauben an den auf seinen Tod gerichteten Willen Gottes und damit zum Ungehorsam gegen denselben verführen.

Zu einem vollständigen Verständnis der Bedeutung, welche Jesus seinem Tode giebt, sind besonders die Worte bei der Einsetzung des Abendmahls zu untersuchen. Hier bezeichnet Jesus das Blut, das er im Tode vergießen wird, als τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Der Ausdruck ist in den LXX Exod. 24, 8 Übersetzung von דַּם־הַבְּרִית Blut des Bundesopfers.[1]) Jesus bezeichnet also mit diesem Wort seinen Tod

[1]) Über ברית vgl. Cremer s. v. διαθήκη, Wellhausen, Prolegomena, S. 437. ברית bezeichnet die Ordnung des Verhältnisses zwischen zwei Parteien, durch welche Rechte und Pflichten beider gegeneinander festgestellt werden. In jedem Falle ist bei ברית an ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen beiden Parteien gedacht. Der Bund bedeutet eine Verpflichtung jeder der beiden Parteien unter der Bedingung, daß die andere ihn hält. Dieser allgemeine Begriff gilt auch da, wo der Bund nicht durch Vereinbarung zwischen beiden Parteien, sondern allein durch Festsetzung der einen stärkeren geschlossen wird. In diesem Falle sind die Forderungen, die der eine an den anderen stellt, die Bedingung, unter der er sich verpflichtet, ihn zu schonen resp. zu schützen und für ihn einzutreten, vgl. Jos. 9, 15; Exod. 23, 32 f. Diese Form hat der Bund Gottes mit Israel: Gott stellt fest, was er vom Volke fordert. Unter

als das Opfer, durch das ein Bund geschlossen wird. Wie der Bund durch die Tötung des Opfertieres geschlossen wird, so kommt auch durch Jesu Tod eine διαθήκη zustande d. h. durch seinen Tod stellt er eine Gemeinschaft her zwischen Gott und den Menschen, eine Gemeinschaft, in der Gott alles, was er zu geben hat d. h. das Reich dem Menschen vermacht. Diese beiden Momente sind nicht zwei verschiedene Wirkungen des Todes Jesu, sondern sie gehören zusammen. Eben damit, daß Gott auf die Seite der Menschen tritt, stellt er ihnen seine schaffende Macht d. h. das Reich zur Verfügung. In

---

der Bedingung, daß das Volk diese Forderungen erfüllt, tritt Gott für Israel ein. Die Festsetzung des Gebotes bedeutet eine Selbstverpflichtung Gottes, unter der Bedingung, daß Israel es hält. Hieraus erklärt es sich, daß ברית häufig einfach: Gesetz bedeutet und mit תורה wechselt, vgl. Deut. 4, 13; 5, 2 ff.; 28, 69; 29, 8; 2. Reg. 23, 2 f.; Jerem. 11, 3. Wer die Gebote Gottes erfüllt, der hält den Bund, wer sie übertritt, bricht den Bund, Deut. 17, 2; 33, 9; Exod. 19, 5 ff.; Lev. 26, 15. 25; Jos. 7, 11. 15; Ps. 25, 10; 44, 18; 50, 5; 103, 18. Die Gesetzgebung ist die Bundesschließung, Exod. 19, 5 ff.; 34, 28. Überall liegt der Gedanke des Bundes d. h. einer Gemeinschaft unter gegenseitiger Verpflichtung zu Grunde. Nämlich der Bund besteht darin, daß Jahve Israels Gott und Israel Jahves Volk ist, Lev. 26, 9 ff. V. 12. Israel gehört Gott, Exod. 19, 5 ff. Darum ist der entscheidende Bruch des Bundes der Abfall von Jahve zu anderen Göttern, Deut. 29, 24 f.; vgl. Jerem. 22, 8 f.; 31, 16; Jos. 23, 16; Jud. 2, 20; 1. Reg. 11, 11. Dadurch aber behandelt Israel Gott als seinen Gott, daß es seine Gebote hält. Unter dieser Bedingung nur ist Gott der Gott Israels d. h. der, der Israel schützt und begabt und für das Volk gegen seine Feinde eintritt. Hierin besteht die allgemeine Verheißung, die von seiten Gottes zur Bundesschließung gehört. In der Gemeinschaft, in die Gott hierdurch tritt, wird er als handelnd und reell begabend gedacht. Darum sind mit den Bundschließungen bestimmte Verheißungen verbunden, Gen. 6, 18; 9, 9; 15, 18; 17, 2 ff.; Ps. 105, 8 ff. Gott verpflichtet sich, den Bund zu halten d. h. Israel zu helfen, Deut. 7, 9; Ps. 89, 29. Wenn Gott Israel hilft, so thut er das, weil er an seinen Bund denkt, Exod. 2, 24; Ps. 74, 20; Ezech. 16, 60; Jes. 54, 10; Jerem. 14, 21; vgl. Luk. 1, 72 er läßt den Bund in Kraft treten, Lev. 26, 9 ff. Unter die Gaben, zu denen Gott sich durch den Bund verpflichtet, gehört u. a. das Land, Gen. 15, 18; 17, 2 ff.; Ps. 108, 2 ff.; Deut. 31, 20. Das Land ist das Erbe, die κληρονομία, die Gott Israel vermöge seines Verhältnisses zu ihm giebt (vgl. Cremer s. v. κληρονομία), Lev. 20, 24;

diesem Eintreten Gottes für die Menschen besteht eben die Gottesgemeinschaft.

Der Ausdruck „mein Bundesblut" deutet also an, daß der Tod Jesu das Opfer ist, durch welches dieses Verhältnis hergestellt wird. Eine weitere Erläuterung enthalten die folgenden Zusätze: Matth. 26, 28: das Blut dieses Bundesopfers wird vergossen um vieler willen. Keinen wesentlich anderen Sinn ergiebt die Fassung bei Mark. 14, 22 zum Besten vieler. Die Wendung des Matthäus sagt, daß viele das Motiv bilden, um dessentwillen sein Blut vergossen wird: der Ausdruck bei Markus sagt, daß durch den Tod Jesu vielen

---

Num. 34, 2; Deut. 4, 38; 19, 8; 20, 16; 25, 19; 26, 1; Ps. 105, 11; 135, 12; 136, 21. Ein Erbe empfängt Israel von Gott, weil es Gottes Sohn ist, denn auch dieser Gedanke hängt mit dem Gedanken des Bundesverhältnisses zusammen (vgl. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 408).

Die LXX übersetzen ברית durch διαθήκη. Durch die Wahl dieses Wortes entsteht (vgl. Cremer s. v.) eine Abwandlung des Begriffes. Allein der Begriff des Bundes ist in der apostolischen Gemeinde hinter der Bedeutung: Testament nicht zurückgetreten. διαθήκη bedeutet die Verfügung, durch welche Gott die Gabe an die Seinen bestimmt. Hierbei werden die Mitglieder der Gemeinde als Kinder und Erben gedacht. Die Gabe, in deren Besitz sie als Kinder und Erben sind, ist das Reich. Das Reich ist die κληρονομία (Matth. 25, 34), die Jesus den Jüngern vermacht (διατίθεμαι), wie Gott es ihm, dem Sohne, vermacht hat, Luk. 22, 29. Das Reich hat die Gemeinde, indem Gott sich ihr mit seiner Macht und Güte zur Verfügung stellt, sie besitzt es in unsichtbarer Form, im Geiste — die Söhne sind die Besitzer des Geistes. Der Besitz des Reiches resp. des Geistes bedeutet nun die Gemeinschaft mit Gott. Diesen wesentlichen Inhalt des Bundesgedankens schließt διαθήκη mit ein. So schließen sich in διαθήκη in der apostolischen Gemeinde zwei Vorstellungen zusammen, die beide dasselbe Verhältnis ausdrücken. Die διαθήκη stiftet einen Bund d. h. Gemeinschaft zwischen Gott und der Gemeinde. Vermöge derselben sind die Glieder der Gemeinde Söhne und Besitzer des Geistes. Durch διαθήκη wird ferner der Gedanke eines Vermächtnisses Gottes an die Gemeinde ausgedrückt, deren Inhalt das Reich ist und durch das die Glieder der Gemeinde als Kinder und Erben behandelt werden. Es leuchtet ein, daß, obgleich hier ein und dasselbe Verhältnis durch ein einziges Wort bezeichnet ist, in dem Gedanken doch die beiden durch die Worte ברית und διαθήκη vertretenen Vorstellungskreise wirksam sind: Gemeinschaft mit Gott und Erbschaft seiner Gabe.

Gutes geschieht.[1]) Matthäus ergänzt den Gedanken durch den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und giebt hiermit den Zweck des Todes Jesu an. Das Blut des Bundesopfers wird vergossen zum Zweck der Sündenvergebung; Sündenvergebung ist's, was den vielen durch den Tod Jesu zu gute kommt. Zum Verständnis des Gedankens ist's nicht nötig, einen Wechsel der Vorstellung in den Worten zu suchen. Vielmehr zeigen sie eine einheitliche Beurteilung des Todes Jesu. Der Erfolg und Zweck desselben ist Sündenvergebung, die vielen zu gute kommt. Durch den Tod Jesu werden vielen die Sünden vergeben. Dieser Zweck des Todes Jesu entspricht durchaus seiner Bedeutung als Bundesopfer. Eben weil sein Tod ein Bundesopfer ist, so ist der Erfolg desselben Sündenvergebung, oder umgekehrt: weil der Zweck des Todes Jesu Sündenvergebung ist, so ist er Bundesopfer. Denn eben in der Gottesgemeinschaft und der Gabe des Reiches besteht die Sündenvergebung. Dadurch, daß Gott in Gemeinschaft mit dem Menschen tritt und ihm das Reich giebt, vergiebt er die Sünden, oder umgekehrt: weil er die Sünden vergiebt, so öffnet er das Reich d. h. stellt sich mit seiner ganzen Macht und Güte dem Menschen zur Verfügung.

Die Worte Jesu über seinen Tod ergeben also eine einheitliche Beurteilung desselben: dienend und sterbend wird er König des Reiches, durch seinen Tod ist er der Christus, sterbend vermittelt er vielen Sündenvergebung und damit Gottesgemeinschaft und das Erbe des Reiches. Die Sündenvergebung und Öffnung des Reiches wird nicht vom Tode Jesu als ein zweites darauf folgendes abgelöst, so wenig Sündenvergebung und Öffnung des Reiches als zwei verschiedene Thaten Gottes gedacht sind. Durch den Tod Jesu vergiebt Gott Sünden und öffnet das Reich.

Wenn der Tod Jesu aus dem Willen Gottes abgeleitet wird, so ist klar, daß er nicht nur als die unvermeidliche Bedingung der positiven Reichsgabe Gottes gedacht ist, die sich aus dem Gegensatz der Welt gegen das Reich ergiebt, sondern

[1]) Über ὑπέρ vgl. Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus, S. 79 Anm. 2.

als die That, durch die Gott das Reich öffnet. Da der Tod Jesu Wille und Wirkung Gottes ist, so wird er nicht so angesehen, als wenn durch denselben Gott erst gnädig gemacht würde. Vielmehr wird er aus der Gnade Gottes abgeleitet: im Dienen und Sterben d. h. in der Gnade Christi besteht die Gnade Gottes. Es ist klar, daß der Tod Jesu nicht nur als Erkenntnisgrund der Gnade Gottes angesehen wird. Er ist nicht nur für die Gemeinde das Mittel, um die Gnade Gottes zu erkennen, sondern das Mittel für Gott, um Gnade zu üben, die That, durch die Gott gnädig handelt, in der die Gnade Gottes *besteht*.

Dadurch, daß Christus dient und stirbt, *sind* die Sünden vergeben und das Reich steht offen, Gott ist in Gemeinschaft mit der Welt getreten und seine Macht und Güte steht ihr zur Verfügung, Gott ist König geworden.

Viertes Kapitel.

Das zukünftige Reich.

Die Spannung, die durch die unsichtbare Gegenwart des Reiches und durch seinen Gegensatz gegen die Welt in die Lage der Gemeinde kommt, ist nicht definitiv. Der Widerspruch zwischen ihrem wahren Besitz und ihrer Lage in der Welt wird aufgehoben werden. Der Verkündigung, daß das Reich gegenwärtig ist, schließt sich die Verheißung an, daß es erscheinen wird. Das unsichtbare Reich wird sichtbar werden. So ist es zu verstehen, wenn trotz der Gegenwart des Reiches die Weltverwandlung als Kommen des Reiches bezeichnet wird, Mark. 9, 11; Luk. 22, 18, oder als Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche, Matth. 16, 27; Luk. 23, 42. Das Reich kommt in sichtbarer Gestalt, Luk. 9, 27. Im Gegensatz zu der unscheinbaren Gestalt, in der es jetzt gegenwärtig ist, kommt es in Macht, Mark. 9, 1. Im Unterschied zu der Niedrigkeit, in der der Christus, der Menschensohn, jetzt gegenwärtig ist, kommt er dann in Herrlichkeit, Matth. 16, 27; 19, 28; 25, 31; Mark. 10, 37, mit Macht und Herrlichkeit, Matth. 24, 30. Wenn das himmlische Reich sichtbar wird oder kommt, kommen auch die Engel, der Menschensohn kommt mit den Engeln, Matth. 13, 41. 49; 16, 27; 24, 41; 25, 31. An das kommende Reich denkt Jesus, wenn er sagt, daß die Völker eingehen würden, während Israel ausgestoßen wird: dies ergiebt sich aus der Schilderung: sie werden mit den Patriarchen zu Tische liegen, Matth. 8, 11. Dasselbe Bild bezeichnet Luk. 13, 28 f., denselben Gedanken. Die Wieder-

vereinigung mit den Jüngern, die Jesus verheißt, bezeichnet er mit den Worten, daß er mit ihnen den Wein neu trinken werde im Reiche des Vaters, Matth. 26, 19; Mark. 14, 25. Auch hier ist das Reich als künftig gedacht: vereinigt ist Jesus mit seinen Jüngern, wenn das Reich des Vaters gekommen ist.

Die Gegenwart des Christus begründet die Gegenwart des Reiches: weil er erschienen ist, so ist das Reich gekommen. Eine Reihe von Worten in den Evangelien denken auch an die Zeit, in der er der Gemeinde entzogen ist. Wenn die Gemeinde gleichwohl das Reich besitzt, so hat das nur darin seinen Grund, daß Jesus von ihr ungeschieden ist. Er ist am Orte Gottes, Matth. 22, 44; 26, 64, und in demselben Sinne der Gemeinde entzogen und doch ihr nahe, wie Gott, Matth. 18, 20; 28, 20. Daß er in der Welt gegenwärtig ist, begründet die Gnade Gottes: um seiner Gegenwart in der Gemeinde willen erhört Gott ihr Gebet, Matth. 18, 19 f. Wer die Jünger aufnimmt, nimmt ihn und mit ihm Gott auf, denn mit dem Christus ist Gott gegenwärtig, 10, 40. Nun rechnet Gott jede Wohlthat an denen, zu denen Jesus gehört und die Jesus gehören, als Jesu gethan an, V. 42; 25, 40. Diese Worte sprechen einfach den Reichsgedanken und das Christusbewußtsein aus. Dadurch stellt Gott Jesu seine Macht zur Verfügung und macht ihn zum Herrn der Welt, daß er um seinetwillen alle, die sich zu ihm halten, gnädig behandelt und mit dem Reich beschenkt. Jede Wohlthat, die seinem Eigentum erwiesen ist, sieht Gott als ihm erwiesen an, eben, weil jeder Mensch ihm gehört, weil er der König der Welt ist. Nicht in sich selbst trägt die That ihren Wert, und nicht um ihrer selbst willen wird sie mit dem Reich belohnt, sondern die Gnade Gottes in diesem Gericht besteht darin, daß die That als Jesu gethan angesehen wird. Weil Gott für Jesus als der Christus eintritt, so tritt er auch für sein Eigentum ein und läßt um Jesu willen keine Güte unbelohnt hinfallen, die seinem Eigentum erwiesen ist. In den beiden ersten Worten liegt die Beziehung auf Jesus im Bewußtsein der Handelnden: weil das, was sie von Jesus bekennen, das sie einende Band ist, so ist Jesus unter ihnen, 18, 20. Nehmen sie den Jünger

um deswillen auf, weil er ein Jünger ist, so empfangen sie den Lohn, 10, 42. Schwerlich aber ist's in der Gerichtsscene so gedacht. Die Begnadigten wissen gar nicht, daß sie an Jesus gehandelt haben, also haben sie nicht mit Absicht und Bewußtsein um Jesu willen so gehandelt. Allein deswegen beleuchtet gerade dieses Wort den Gedanken am hellsten: die Liebe ist die That, die Gott mit dem Reiche belohnt, und er belohnt sie mit dem Reiche d. h. er vergiebt alle Sünde, die sonst geschehen sein mag, weil die Liebesthat dem Eigentum Jesu erwiesen ist, weil Jesus der Bruder der Geringen geworden ist und zu ihnen gehört — um des objektiven Verhältnisses willen, das Jesus zur Welt einnimmt. Auch 10, 42 ist die erwiesene Liebesthat und nicht die subjektive Reflexion auf jenes objektive Verhältnis das Motiv für die Gnade Gottes: um Jesu willen rechnet Gott die Liebesthat an den Seinen so hoch an. In der Gegenwart Jesu in der Welt besteht die Gnade Gottes.

Dem entspricht es, daß das begründende Moment im Kommen des Reiches das Sichtbarwerden Jesu ist: der Menschensohn kommt, Matth. 10, 23; 16, 27; 24, 3. 30. 42. 44; 25, 31; 26, 64; Luk. 18, 8. Die eschatologische Gegenwart des Reiches wird genannt: die Tage des Menschensohnes, Luk. 17, 22 ff. Deswegen nennt Matthäus das eschatologische Kommen des Reiches mit dem in der apostolischen Gemeinde gebräuchlich gewordenen Ausdruck: παρουσία 24, 3. 27. 37. 39: die Ankunft des Menschensohnes zu bleibender Gegenwart.[1])

Die Ankunft Jesu hat christologische Bedeutung. In seiner jetzigen Gegenwart ist seine Messianität verborgen und es gehört ein das Sichtbare überwindendes Vertrauen dazu, sie zu bejahen. Er ist der Messias, aber er ist nicht als der Messias offenbar und die Offenbarung seiner Messianität, durch die er als das, was er ist, auch erscheint, verheißt Jesus für seine Ankunft. Dann ist für seine Person die Spannung überwunden, die die Anerkennung seines Königtums zu einem Akt des Vertrauens macht. Um deswillen fügt Jesus dem einzigen

[1]) Vgl. Cremer s. v.

Worte, in dem er seine Messianität unumwunden ausspricht, Matth. 26, 64, dem Christuszeugnis die Verheißung der Wiederkunft bei. Weil Jesus schwach und niedrig ist und ihm augenscheinlich die Macht Gottes, die dem Christus gehört und ihn legitimiert, nicht zur Verfügung steht, weil er sich, den von Gottes Schutz Verlassenen, den Erwählten Gottes nennt, so ist sein Anspruch auf Messianität Lästerung. Aber der Menschensohn, der in und trotz seiner Gleichstellung mit den Menschen, und trotz der Schwäche und Ohnmacht, in der er jetzt dasteht, der Messias ist, wird in der Machtstellung des Christus als König der Welt erscheinen. Seine Wiederkunft wird ihn als den Messias offenbaren.[1]) Es ist klar, daß hiernach die Bedeutung der Eschatologie für die Christologie genau dieselbe ist, wie für den Reichsgedanken. So wenig das Reich nur als künftig erwartet wird, sondern nur das Sichtbarwerden desselben in Macht, während es doch in seiner ganzen Macht bereits gegenwärtig ist, so wenig bezeichnet sich hier Jesus als den, der zum Messias bestimmt ist. Gerade das ist der Kern des Gedankens, daß er in dieser seiner Schwäche der Messias ist. Was er erwartet, ist nicht seine Messianität, sondern die sinnenfällige Erscheinung derselben. Seine Königsherrschaft ist nicht ein Gegenstand der Hoffnung, sondern ein Gegenstand des Glaubens, in der sehr bestimmten Differenz, die für die apostolische Gemeinde zwischen diesen Akten besteht, wonach sich die Hoffnung auf die Zukunft richtet, während der Glaube ein gegenwärtiges, obwohl der Erfahrung entzogenes Faktum in seiner vollen Wirklichkeit und Realität, im Vertrauen auf das Wort Gottes und Christi bejaht. Das Urteil, daß ihm die Welt als ihrem Könige gehört, spricht keinen empirisch wahrnehmbaren Thatbestand aus, aber ebensowenig eine Hoffnung. Hiermit würde der Gedanke zerstört werden. Es ist ein Glaubensurteil und ist als gegenwärtig giltiges und wahres in die Bejahung Gottes eingeschlossen. Weil Gott ihn zum Christus gemacht hat, so *hat* er ihm die Welt übergeben, sie

---

[1]) Dieser Gedanke ist jedenfalls das Motiv des Zusatzes, mag nun πλήν einen Gegensatz oder eine Steigerung einführen.

gehört ihm um so mehr, als nur Gottes Wille und Wort Wahrheit ist. Deswegen erkennt der Jünger durch einen Akt des Vertrauens das Königtum Jesu als gegenwärtig wirkliches Faktum an und damit ist er ihm unterthan.

Allein offenbar wird Jesus als König, ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος. Das Vertrauen, das in ihm trotz seiner Schwäche den Messias erkennt, ist zugleich die Überzeugung, daß die Spannung zwischen Wesen und Erscheinung, Glauben und Erfahrung aufgehoben werden wird. Darum schließt sich an die Überzeugung von seiner Messianität unmittelbar die Erwartung seiner Offenbarung als Messias.

Diese Erwartung ist Hoffnung. Das Kommen des Reiches ist das Kommen der Erlösung, Luk. 21, 28. vgl. 31; vgl. Matth. 10, 23; 24, 29. Denn, weil er der König ist, so kommt er, um sein Volk zu schützen, ihm zu helfen und Recht zu schaffen d. h. der König kommt als Richter, Matth. 7, 23; 13, 41; 16, 27; 25, 31 ff. Wenn in anderen Worten Gott als der Richtende erscheint, 10, 32 f., so hat das denselben Sinn, als wenn bald Gott bald der Christus König des Reiches genannt wird. Beides gehört zusammen. Durch den Christus herrscht Gott. Niemals wird die Herrschaft des Christus als von Gott gelöst, sondern immer nur als in ihm begründet gedacht. Darin, daß Gott seine Herrschaft durch ihn ausübt, besteht gerade seine Messianität. Und so handelt im Gericht Gott nach dem Worte Jesu.

Wie das Handeln Gottes und des Christus niemals voneinander getrennt, sondern wie beide in steter Wechselwirkung miteinander gedacht werden, so wird auch das Sichtbarwerden Jesu verbunden mit dem Sichtbarwerden Gottes. Die Verheißung der Reichsgabe fassen die Makarismen in die Worte: sie werden Gott schauen. Denselben Gedanken drückt das Gleichnis Matth. 22, 1 aus: wenn die Gäste versammelt sind, so tritt der König ein. So selten der Gedanke ausgesprochen wird, so ist er doch kein gelegentlicher zufälliger Gedanke, sondern das wesentliche Moment der Reichshoffnung. Daß Gott der Wahrnehmung entzogen ist, und damit in seinem Leben, seinem Willen und Wirken zweifelhaft werden kann, begründet die gedrückte Lage

der Seinigen. Um deswillen widerspricht der Weltlauf, wie ihn die Erfahrung zeigt, dem Willen Gottes. Weil er der Wahrnehmung entzogen ist, so steht er den Seinigen fern. Nicht als böte der offenbare Naturlauf gar keine Bedingungen der Gotteserkenntnis und somit gar keine Glaubensmotive. Vielmehr ist in der Natur die Fürsorge und Güte Gottes erkennbar, Matth. 5, 45; 6, 26 ff.; 10, 29. Ebenso offenbart sich in der Geschichte das Thun Gottes und wird zum Bußmotiv, Luk. 13, 1 ff. Besonders aber besitzt Israel in Gesetz und Propheten Kenntnis Gottes, ja das Reich. Gleichwohl bedarf es eines dem Weltlauf zum Trotz festgehaltenen Trauens, einer inneren Spannung, die den Widerspruch überwindet, um an der Königsmacht Gottes festzuhalten. Der gesamte Weltlauf, Naturprozeß und das menschliche Gemeinschaftsleben scheinen die Thatsache, daß Gott König ist, zu widerlegen. In der Welt verwirklicht sich sein Wille und sein Ziel mit den Seinen nicht. Die, die ihm gehören, sind gedrückte Dulder, dem Widerstand der Welt wehrlos anheimgegeben. Es bedarf der Versicherung, daß Gott auf ihrer Seite steht und ihnen die ganze Fülle und Macht des Reiches gehört, um ihnen das Gebot zumuten zu können, auf die Ausübung ihres Rechtes zu verzichten. Es bedarf der ausdrücklichen Zusage und der energischen Glaubensforderung, um dem sinnenfälligen Naturlauf gegenüber den Willen und Gedanken auf den unsichtbaren Gott zu weisen. Eben weil das die Welt beherrschende königliche Walten Gottes der Erfahrung entzogen ist, so tritt die Forderung des Glaubens auf. Die Schranke, um derentwillen es eines vom Naturlauf abgezogenen Vertrauensaktes bedarf, ist die Unsichtbarkeit Gottes.

Dem entspricht es, daß das Grundmoment im gegenwärtigen Reichsbesitz die Gegenwart Gottes in der Welt, die Gemeinschaft mit Gott ist. Indem das Himmelreich offen steht, ist die Scheidung zwischen Gott und Welt aufgehoben. Indem Gemeinschaft mit Gott da ist, ist das Reich Gottes da. Weil Gott unsichtbar gegenwärtig ist, so ist das Reich in unsichtbarer Gestalt da. In diesem Urteil zeigt sich, daß die Gegenwart Gottes das entscheidende Moment in der Reichshoffnung ist.

Wie sich das eschatologische Reich vom gegenwärtigen Reiche unterscheidet, so unterscheidet sich auch die eschatologische Gegenwart Gottes von der Gegenwart, die Jesus unmittelbar vermittelt. Auch in diesem Punkte wird die unsichtbare Gegenwart als Spannung und Schranke empfunden, die das Festhalten der Gemeinschaft mit Gott zu einem Akt des Glaubens macht. Diese Schranke, die der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft anhaftet, fällt fort. Deswegen gehört die Hoffnung, daß Gott erscheinen wird, wesentlich in die Reichserwartung hinein: durch sie wird die Gottesgemeinschaft vollendet.

Auch die Bedeutung, die das Erscheinen Gottes für den Menschen hat, entspricht genau der Art, wie die unsichtbare, unscheinbare Gegenwart des Reiches motiviert ist. Die Unscheinbarkeit des Reiches und die Erniedrigung des Christus hat ihren Grund in der Sünde der Welt. Weil das Reich sich nicht vermischt mit der Welt, erscheint es in verborgener Gestalt. Dem entsprechen die Bedingungen des Erscheinens Gottes: nur lautere Herzen werden Gott schauen d. h. solche, in denen der Wille ungemischt und ungebrochen nicht mehr auf die Sünde gerichtet ist.

Denselben Gedanken spricht der Schluß des Gleichnisses Matth. 22, 11 ff. aus. Nachdem ausdrücklich erzählt ist, daß die Boten mit der Überbringung der Ladung nicht wählerisch sein sollen, daß sie vielmehr gerade den verkommenen Menschen gilt, ist bei Matthäus ein Schluß angefügt, der diesen Gedanken ergänzt. Wenn die Gäste von den Straßen aufgelesen werden, so soll damit nicht das Treiben der Straße in den Festsaal verpflanzt werden, sondern indem der König sie in seine Nähe zieht, will er sie gerade dem Leben der Straße entnehmen. Nicht der Festsaal soll der Straße gleich gemacht werden, sondern das Leben der verkommenen Menschen dem Leben, wie es den König umgiebt. Darum wird der dreiste Gast, der meint, daß er im Saale bleiben könne, wie er draußen war, hinausgeworfen.

Der Schluß des Gleichnisses hat also denselben Sinn, wie der Makarismus 5, 8: den König werden nur reine Herzen

schauen.[1]) Durch diesen Schluß soll die reelle Befreiung von Sünden keineswegs als der Zweck der Versetzung ins Reich angegeben werden, als käme die Gemeinschaft mit Gott nur als Mittel für dieselbe in Betracht. Dies wird durch das Gleichnis ausgeschlossen: die Gäste werden nur geladen, um mit dem König zu feiern. So ist auch das Ziel der Hineinziehung in die Gemeinschaft mit Gott das Leben in dieser Gemeinschaft. Aber das kann eben nur bewahrt werden, wenn die Gemeinschaft mit Gott den Erfolg gehabt hat, den Menschen von der Sünde zu lösen. Nicht um die Sünde zu erhalten, sondern um sie zu beseitigen, vergiebt Gott.

Im gegenwärtigen Reiche wird neben die Sündenvergebung d. h. die Gemeinschaft mit Gott der Besitz der Macht Gottes gestellt. Beide Stücke sind nicht geschieden, sondern hängen kausal zusammen und zwar deswegen, weil Gott als handelnd gedacht ist. Eine Gottesgemeinschaft, die keine Wirkungen hätte, giebt es deswegen nicht. Gleichwohl werden beide Stücke nebeneinander genannt: die Macht, Sünden zu vergeben, und ihr Beweis die Macht, zu heilen. Die beiden Stücke werden auch im Gleichnis von den beiden Söhnen genannt: der Sohn ist beim Vater und besitzt des Vaters ganzes Gut, Luk. 15, 31. Der Knecht geht ein zur Freude seines Herrn d. h. er tritt in Gemeinschaft mit ihm und wird zum Herrn über vieles gesetzt, Matth. 25, 23. Neben die Gemeinschaft mit Gott wird als zweites, durch sie begründetes, gleichwohl von ihr unterschiedenes Stück der Besitz der Königsmacht Gottes genannt. Wie im gegenwärtigen, so ist auch im eschatologischen Reiche Besitz des Reiches Besitz seiner königlichen Macht. Im künftigen Reiche werden die Jünger auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels, auch sie — καὶ αὐτοί — wie Jesus,

[1]) Wenn der Sinn dieses Schlusses der wäre, daß der Gast ein angebotenes Festkleid verschmäht hätte, so müßte dieser Gedanke, der dann entscheidend wäre, ausgesprochen sein. Diese Sitte ist auch sonst nicht nachweisbar. Vielmehr wird gar nicht darauf reflektiert, woher der Gast das Kleid hätte haben können. Es soll nur gesagt werden, daß der Gast, selbst wenn er von der Straße geladen wird, nicht um in seinem bisherigen Leben zu bleiben, sondern um ihm entnommen zu werden, in die Nähe des Königs versetzt wird.

Matth. 19, 28. Hier wird die Stellung der Jünger mit der Stellung Jesu verglichen. Wie er werden sie auf Thronen sitzen. Aus dem Bilde sowie aus der Nebenordnung ihrer Stellung neben die Jesu ergiebt sich, daß an königliche Machtstellung gedacht ist, und zwar auch mit dem Ausdruck: κρίνειν. Der Gedanke ist ganz dem vom Königtum Jesu analog. Wie beim Menschensohn, so kommt auch bei ihnen das Richten d. h. das Herstellen gerechter Verhältnisse als die Aufgabe des Königs in Betracht. Weil sie Könige sind, so sind sie Richter. Das Bild hält sich durchaus in den Formen der Erwartung Israels. Weil Jesus in erster Linie der König Israels ist, so wird auch ihre königliche Machtstellung als ein Herrschen über Israel bezeichnet. Ebenso ist's Macht, die Jesus den Jüngern 20, 22 ff. verheißt. Die Stellung an seiner Seite hat für sie einen ähnlichen Sinn wie für Jesus die Stellung zur Rechten Gottes. Auch dieses Bild drückt die beiden Momente des Reichsgedankens aus: Gemeinschaft mit Gott und Teilnahme an seiner Herrschaft über die Welt. Diese beiden Stücke schließt auch die Antwort Jesu in sich. Daß es sich im Sinne der Jünger und Jesu im künftigen Reich um den Besitz königlicher Macht handelt, zeigen die Worte, mit denen Jesus V. 25 ff. fortfährt. In diesen Worten zeigt er, daß man zu einer Machtstellung im Reiche nicht auf dem Wege kommt, auf dem man in der Welt zu königlicher Macht kommt, sondern durch Dienen. Soll also Zusammenhang zwischen der Antwort Jesu und der Frage der Jünger bestehen, so muß im Sinne ihrer Frage und der Antwort Jesu der Reichsbesitz im Besitze königlicher Macht bestehen: um diese bitten sie und Jesus sagt ihnen, wie man sie gewinnt. Das Gleichnis Matth. 24, 25 ff. drückt denselben Gedanken aus. Der Knecht, der nach dem Willen seines Herrn handelt, wird über dessen ganzen Besitz selbst zum Herrn eingesetzt. Da sich das Gleichnis auf die Wiederkunft Jesu bezieht, so sagt es den Jüngern, daß sie durch die Wiederkunft Jesu zu Herren über seinen Besitz d. h. über das Reich eingesetzt werden. Durch den Besitz des Reiches eben werden sie zu Königen, denn mit dem Reiche besitzen sie die Macht Gottes. Diese Verheißung

spricht auch das Gleichnis Matth. 25, 14 ff. aus. Der Knecht, der als Herr von wenigem treu gewesen ist, wird über vieles gesetzt. In der Form, die Luk. 19, 12 ff. dem Gleichnis gegeben ist, wird ausdrücklich ausgesprochen, daß der Lohn, den der Knecht empfängt, in Herrschaft besteht. Das Gleichnis setzt das irdische und das eschatologische Ziel der Jünger zu einander in Beziehung. In den beiden Formen, in denen das Gleichnis erzählt wird, handelt es sich ebensowenig wie Matth. 25, 45 um die Verwertung der natürlichen Begabung oder gar um den Gebrauch des irdischen Besitzes. Alle drei Gleichnisse stehen in direkter Beziehung zur Eschatologie. Die Gabe, von deren Verwertung in allen Fällen die Belohnung mit dem Reich abhängig gemacht wird, ist die Gabe Jesu. Matth. 25, 14 ff. ist es der scheidende Herr, der den Seinigen sein Vermögen giebt. Noch deutlicher ist bei Lukas die Beziehung auf den Tod und die Wiederkunft Jesu hergestellt: das Gut, von dessen Verwaltung ihre Stellung in dem Reiche, das der Herr bringt, abhängig gemacht wird, ist die Gabe, die ihnen Jesus bei seinem Scheiden zurückläßt. An der Benutzung dieser Gabe will er ihre Treue erproben, um sie hiernach in dem Reiche, das er gewinnt, zu Herren zu machen. Ebenso deutlich ist Matth. 24, 45 ff. von der Gabe Jesu an die Jünger die Rede. Hier ist die Stellung, die Jesus dem Jünger giebt, durch folgendes Bild ausgedrückt: der Herr setzt den Knecht über sein Hausgesinde, ihnen ihre Speise zur Zeit zu geben. Das Bild bezeichnet die Gabe als etwas, was der Jünger nicht für sich empfängt, sondern zu dem Zweck, die, die dem Herrn gehören, damit zu bedienen. Er empfängt die Gabe Jesu nicht, um sie egoistisch für sich zu genießen, sondern um sie an seine Mitknechte weiterzugeben. Die Schuld, um derentwillen er bestraft wird, besteht darin, daß er dies Werk der Liebe, zu dem ihn die Gabe des Herrn befähigte, unterläßt. Der Gabe Jesu wird also hier derselbe Zweck zugeschrieben, der auch sonst ausgesprochen ist. Hieraus ergiebt sich, daß in allen drei Gleichnissen als der Besitz von dessen Gebrauch die Stellung im Erdreich abhängt, die Gabe Jesu an seine Jünger bezeichnet wird. Weil es das Reich ist, dessen

Besitz Jesus vermittelt, so kann dasselbe Matth. 25, 14 mit dem Besitz des Herrn verglichen werden. Weil das Reich dem Jünger gegeben wird, damit er den Reichsbesitz auch anderen vermittle, so kann er mit dem Knecht verglichen werden, der über das Gesinde gesetzt ist, um ihm Speise zu geben. Im Gleichnis von den anvertrauten Talenten empfängt der Knecht das Gut des Herrn als dessen Verwalter: es ist nicht sein, sondern des Herrn Eigentum, welches er empfängt, um damit zu arbeiten. Der Ertrag der Arbeit gehört nicht dem arbeitenden Knecht, sondern dem Herrn. Die Stellung, die er zum Lohn empfängt, unterscheidet sich von dieser Stellung dadurch, daß er statt über wenig über viel gesetzt wird d. h. eine erhöhte Machtstellung empfängt, oder in der Fassung des Gleichnisses bei Lukas, daß er zum Herrn über Städte im Reiche des Königs gemacht wird, im Gleichnis Matth. 24 dadurch, daß er nun über den ganzen Besitz des Herrn gesetzt wird. Hiermit ist der Unterschied zwischen demjenigen Reichsbesitz, den Jesus direkt vermittelt hat und demjenigen, der mit dem Erscheinen des Reiches eintritt, dargestellt.

Was der Jünger jetzt besitzt, besitzt er als Verwalter. Es gehört dem Herrn und nicht ihm. Im Unterschiede davon wird er, wenn das Reich erschienen ist, selbst ein König, Luk. 19, 17.

Diese Fassung drückt am deutlichsten und in Übereinstimmung mit den anderen Aussprüchen über die eschatologische Bestimmung der Gemeinde, das Verhältnis des gegenwärtigen zum eschatologischen Reichsbesitz aus. Der gegenwärtige Reichsbesitz verhält sich zur eschatologischen Stellung wie die Verwaltung eines fremden Gutes zu eigenem Besitz, oder zu königlicher Macht.

Zwar auch im gegenwärtigen Reiche hat der Jünger nach dem Ausdruck des Matthäus den Besitz des Herrn, 25, 14. Allein die Macht, die ihm zur Verfügung steht, gehört nicht ihm, ist nicht ursächlich in ihm begründet, sondern gehört Gott. Weil der Jünger sie nicht in sich gelegt findet, so bedarf's des Glaubens, der über sich selbst hinaus auf Gott sieht, um sie auszuüben. Die Macht, die dem Glauben zur Verfügung steht,

ist nicht die Macht des Jüngers, sondern Gottes Macht. Sie wird von Gott ausgeübt und steht deswegen dem Jünger nur sofern er sich betend und glaubend zu Gott wendet, zur Verfügung. Was ihm zur Verfügung steht, ist freilich Gottes ganzer Besitz, das Reich mit seiner ganzen Macht. Gleichwohl ist es ein Geringes im Vergleich zu dem, was er empfangen soll. Im eschatologischen Reiche wird er über alles, was Gott hat, gesetzt, nicht als Verwalter, sondern als Herr. Nun ist er selbst ein König.[1]) Die schaffende Macht Gottes ist in ihm selbst begründet als sein eigener Besitz. Die königliche Macht, die dem Jünger gehört, wird in Analogie mit derjenigen gedacht sein, die dem Glauben für die Gegenwart beigelegt ist. Die Worte über die Macht des Glaubens schließen sich aber an die Wunder Jesu an. Nach Analogie der Macht, die sich in ihnen offenbart, wird auch die königliche Macht der Jünger gedacht sein d. h. nicht sowohl als Herrschaft über ihresgleichen, als vielmehr als Macht über die Natur d. h. als schaffende Macht.

Diese Macht ist keineswegs von Gott abgelöst gedacht, vielmehr als im Menschen durch ein Innewirken Gottes in ihm begründet. Die Anschauungen, auf denen der Gedanke fußt, sind die Wunder Jesu.

Auch dieses Verhältnis des künftigen zum gegenwärtigen Reichsbesitz ordnet sich genau in den allgemeinen Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Reiche ein. Gegenwärtig steht das Reich offen, aber es bleibt geschieden von der Welt. Die Macht Gottes steht dem Menschen zur Verfügung, allein sie ist nicht in ihm begründet, sondern bleibt Gottes Macht. Es bedarf des die Erfahrung überwindenden Glaubens, um von der Macht Gottes Besitz zu ergreifen, eben weil sie in die Welt nicht eingegangen ist, sondern von ihr geschieden ihr gegenüber steht. Für den Glaubenden ist gerade die Erkenntnis seiner Schwäche und Kleinheit Glaubensmotiv und deswegen Be-

[1]) Indem Lukas den großen Besitz, den der Knecht erhält, in dieser Form ausdrückt, verrät er den Einfluß des Paulus. Aber der Gedanke ist keineswegs ausschließlich paulinisch, sondern ordnet sich in den Reichsgedanken ein.

dingung des Reichsbesitzes. Deswegen wird das Reich ständig den Kleinen, den Letzten, denen, die auf sich selbst verzichten, denen, die wie Kinder sind, beigelegt. Deswegen sind die Gedrückten und Dulder, die Trauernden und Verfolgten, Besitzer des Reiches. Gerade der Mangel an Macht, Gerechtigkeit und Glück wird ihnen zum Motiv der Abwendung von sich selbst und von der Welt und des Trauens auf Gott. Durch dieses Vertrauen besitzen sie die königliche Macht Gottes. Dieser ihr Besitz steht in Gegensatz zu dem, was sie in der Welt und für die Erfahrung sind. Diese Spannung wird nun in ganz derselben Weise wie die Spannung in der Christologie und im Gottesgedanken durch das Erscheinen des Messias und Gottes aufgehoben wird, ebenfalls überwunden. Was er bisher als ein Eigentum Gottes nur im Glauben besaß, wird jetzt sein Eigentum. Die Macht Gottes wird in den Besitzer des Reiches hineingelegt und damit wird er selbst zum König. Hiermit ist die im Glauben liegende Spannung überwunden. Durch das Erscheinen des Reiches ist in die Erfahrung eingetreten, was sonst nur dem von der Erfahrung sich abwendenden Glauben eigen war. Wie sich das Schauen Gottes von der Gemeinschaft mit Gott unterscheidet, so unterscheidet sich der eschatologische Reichsbesitz vom gegenwärtigen: was der Jünger jetzt als Lehen wie ein Verwalter besitzt, das wird ihm einst als Herrn gehören. Nicht durch die Größe des Besitzes unterscheidet sich die Gegenwart von der Zukunft: er besitzt auch jetzt des Vaters ganzes Gut, Gottes ganze Macht, der scheidende Herr hat ihnen seinen ganzen Besitz hinterlassen, und doch verhält sich der gegenwärtige Besitz zum künftigen wie ein Geringes zu großem Gut, weil der Jünger in anderer Weise besitzt. Hierdurch erhebt sich der Gedanke auch über die Form eines bloßen Postulates. Nicht aus dem Defekt schließt die Gemeinde auf die Ergänzung, die Gott ihr schuldig ist, sondern was sie von der Zukunft hofft, das hat und kennt sie bereits und nur die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem, was ihr im Glauben gehört und dem, was sie durch sich selbst ist, erwartet sie von der Zukunft.

Das Gleichnis von dem anvertrauten Gelde unterscheidet

sich bei Matthäus und Lukas noch durch einzelne Züge, die für den Erzähler offenbar nicht gleichgiltig sind. Bei Lukas ist die Gabe des Herrn an alle Knechte gleich groß. Er denkt an die eine Gabe Jesu, die für alle Empfänger dieselbe ist: sie alle empfangen das Reich. Allein die Leistung, zu der sie diese Gabe befähigt, ist bei den verschiedenen verschieden und dieser Verschiedenheit der Leistung entspricht der verschiedene Lohn. Bei Matthäus dagegen ist die Gabe des Herrn an die verschiedenen Knechte verschieden, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, er giebt jedem nach seiner Fähigkeit. Die Gabe des scheidenden Herrn hängt also von der Person dessen ab, dem sie gilt. Je nach dem, was der Jünger bereits durch seine Individualität ist, ist auch die Gabe verschieden. Sie individualisiert sich. Der Gabe entspricht nun die Leistung des Jüngers: soviel er empfangen hat, soviel wirkt er. Der Unterschied, der hier vorliegt, entspricht der Unterscheidung von χάρις und χάρισμα im apostolischen Zeitalter. Die eine und gleiche Begabung mit dem einen Geiste, die χάρις, individualisiert sich in verschiedenen Gliedern der Gemeinde zum χάρισμα. Hierdurch ist nun die verschiedene Leistung bedingt: die Leistung eines jeden entspricht dem, was er empfangen hat. Lukas bringt die Verschiedenheit der Individualität nur durch die verschiedene Größe der Leistungen, von denen er erzählt, in Erinnerung: in ihnen offenbart sich die Differenz der Persönlichkeiten. Diese ist auch bei Matthäus der letzte Grund der verschiedenen Leistungen. Nur wird der Gedanke so vermittelt, daß gemäß den differenten Individualitäten sich auch die Gabe Jesu individualisiert. Die Stellung im Reiche wird nur dem Knechte verweigert, der die Arbeit für den Herrn verweigert. Alle, die für den Herrn gearbeitet haben, empfangen das Reich. Allein die Stellung im Reiche richtet sich nach ihrer Leistung. Die individuellen Besonderheiten werden nicht zu Gunsten allgemeiner Gleichheit vernichtet, sondern bestehen fort und begründen eine verschiedene Stellung im Reiche. Von dieser Verschiedenheit des Lohnes spricht Matthäus nicht, er faßt nur den ersten der beiden Gedanken ins Auge. Nur diesen spricht auch das Gleichnis 20, 1 ff. aus. Eben weil die Reichsgabe

nur dem freien Willen Gottes entſpringt, ſo iſt ſie unabhängig von der Leiſtung der Arbeiter. Sie alle empfangen denſelben Lohn — das Reich. Dieſer Gedanke ſchließt den von Lukas ausgedrückten keineswegs aus, vielmehr iſt dieſer letztere nur der ausgebildetere. Der Lohn beſteht in der Verſetzung ins Reich, wie die Strafe im Ausſchluß aus demſelben. Der Gedanke, daß die Stellung im Reiche der Leiſtung entſpricht, beſagt nur, daß ſie der Individualität entſpricht und ſchließt für das Bewußtſein der Gemeinde ſo wenig den Gedanken von Matth. 20, 1 ff. aus, wie etwa die Verſchiedenheit der Charismata einen verſchiedenen Wert vor Gott begründet. Bei Lukas wird dieſelbe Verſchiedenheit der Begabung durch Gott von der Wiederkunft Jeſu erwartet, wie ſie Matthäus für die Gegenwart 25, 15 ausſpricht. So wenig die gegenwärtige Verſchiedenheit der Gabe auf ein verſchiedenes Maß von Gnade Gottes ſchließen läßt, ſo wenig die zukünftige. Überhaupt ſind ja die Geſetze, nach denen, und die Bedingungen, unter denen das Reich in der Eschatologie gegeben wird, dieſelben, wie die, nach denen es gegenwärtig kommt, mit dem einen Unterſchiede, daß es einſt erſcheint.

Deswegen zieht das eschatologiſche Kommen des Reiches auch das Sichtbare in ſeinen Bereich und umfaßt die Umgeſtaltung der Welt. In dieſer That Gottes beſteht das eschatologiſche Kommen des Reiches. Dieſe Hoffnung ſchließt die Erwartung einer Zerſtörung der gegenwärtigen Weltgeſtalt in ſich, Matth. 24, 29. Himmel und Erde werden vergehen, V. 35; vgl. 5, 18. Durch eine ſchöpferiſche That Gottes, eine neue Schöpfung beginnt die neue Weltgeſtalt und Weltzeit in neuen Formen des Daſeins. Das Reich, das bereits gegenwärtig iſt, kommt d. h. es wird ſichtbar, es tritt heraus aus dem Orte Gottes oder umgekehrt ausgedrückt: die Welt wird durch ihre Verwandlung hineingezogen in die Sphäre Gottes. Indem die gegenwärtige Form des Daſeins der Welt zerſtört und eine neue, nämlich eine dem Reiche gemäße, Form des Daſeins geſchaffen wird, wird das Himmelreich ſichtbar. Indem das Reich erſcheint, wird Gott und der Menſchenſohn, die Engel und die Patriarchen, die im Reiche

sind, sichtbar. Mit dieser neuen Naturgestalt ist die Welt hineingezogen in das Reich Gottes. Das Reich, das im Himmel ist, ist auf die Erde gekommen. Damit ist es auf Erden geworden wie im Himmel, nun hat sie die Gestalt, die der Absicht Gottes entspricht: sein Wille ist auf ihr realisiert, denn nun empfangen und genießen die Menschen, was Gott ihnen zugedacht hat und thun, was er haben will. Es ist für die eschatologischen Reden charakteristisch, daß sie keine Darstellungen der neuen Formen des Daseins geben. Die Eschatologie wird nur Gegenstand der Weissagung Jesu, soweit sie Weissagung der Erlösung ist und Motiv des Handelns werden soll. Denn sie tritt nicht als Quietiv, sondern als Motiv auf. Vor der thatenlosen Hoffnung wird ausdrücklich gewarnt, Matth. 25, 1 ff. Man kann auf das Reich warten und hoffen und doch zum Narren werden. Denn wenn nun der Menschensohn kommt, so ist's nichts Selbstverständliches, ihn festlich und fröhlich zu empfangen. Den freudigen Empfang kann man nicht im Moment der Parusie in sich erzeugen. Es kann zu spät werden. Es wird etwas dazu gehören, deswegen darf die Gemeinde nicht nur in der Hoffnung leben, sondern hat für das zu sorgen, was einen festlichen Empfang bedingt. Die Hoffnung für sich genügt nicht: sie muß zum Motiv des Verhaltens werden.

Weil die eschatologischen Reden in diesem Interesse gesprochen sind, so verzichten sie auf jede Ausmalung der künftigen Weltgestalt. Nur in einem Worte spricht Jesus von der Daseinsweise der Auferstandenen und auch hier nur in Abwehr eines höhnischen Einwurfes, Matth. 22, 23 ff. Der Schluß ist sehr charakteristisch: die Auferstehung ergiebt sich aus dem Gottesgedanken. Damit bleibt der Schluß in der Analogie des Glaubens. Die Erfahrungsthatsache des Todes wird überwunden durch Bejahung der Macht und Huld Gottes. Wer an der Auferstehung zweifelt, der zweifelt an der Macht Gottes. Wer Gott zu seinem Gotte hat, der lebt, das folgt aus dem Gottesgedanken: Wessen Gott sich der Gott Israels nennt, an wen er denkt, an dem handelt er auch, den begabt er und seine Gabe ist Leben.

Fünftes Kapitel.

Voraussetzungen und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu.

Der tragende Hintergrund der Reichspredigt Jesu ist die in ihr ausgesprochene Gotteserkenntnis. Der Gottesgedanke ist der alle Aussagen der Reichsverkündigung begründende Gedanke. Denn das macht die Eigenart der Verkündigung von der Gegenwart des Reiches aus, daß sie etwas verkündigt, was nicht empirisch wahrnehmbar, aber darum doch nicht unsicher, nur geahnt oder gehofft, sondern gewiß, wirklich und gegenwärtig ist, weil es in Gott begründet ist.

Weil Gott Jesum zum Christus gemacht hat, so hat er ihm auch die Welt gegeben, sie wird ihm nicht erst einst gehören, sondern sie gehört ihm. Das Wort ist nicht in einer Situation gesprochen, die es gezeigt hat, daß Jesus der Herr der Welt ist, sondern ausdrücklich den Worten von der Erfolglosigkeit seines Wirkens angefügt. Das Urteil ist nicht auf die Erfahrung begründet, daß die Welt ihm unterthänig wird, sondern allein darauf, daß Gott sie ihm gegeben hat, indem er ihn zum Christus machte. Dem Glaubensakt im Christusbewußtsein entspricht das Urteil Jesu über die Besitzer des Reiches. Den Armen und Gedrückten, den Sündern und Verfolgten gilt bereits gegenwärtig der Makarismus, nicht in Hoffnung oder in Vorwegnahme eines künftigen Gutes, die etwa deswegen erlaubt wäre, weil das Reich als so nahe erwartet wäre, daß seine Wirkungen bereits spürbar sind, sondern sie sind selig, weil Gott es ist, der sie begnadigt hat, und das

ist geschehen durch die Sendung des Reiches und des Christus. Die Erscheinung des Menschensohnes ist ein σκάνδαλον, und darum ist das Vertrauen auf seine Macht ein dieses σκάνδαλον überwindender Glaubensakt, aber weil er im Namen Gottes kommt, weil Gott es ist, der hinter ihm steht und für ihn eintritt, so muß sein Wort zur Wahrheit werden. Dem Willen muß die That, dem Worte der Erfolg folgen. Jesu gegenüber darf das Vertrauen keine Grenze haben, es muß und darf unbedingt und unbeschränkt sein. Denn er kommt im Namen Gottes und jeder Zweifel ist deswegen ein Zweifel an der Macht Gottes. Der Glaubende darf und braucht keinen Zweifel in sich zu tragen. Damit würde sein Vertrauen nicht mehr wirklich auf Gott gerichtet sein, denn weil Gott es ist, auf den das Vertrauen sich richtet, so kann und muß es schrankenlos sein. Denn nichts ist so groß, was Gott nicht thun könnte. Der Glaube ist nur dann wirklich Glaube d. h. auf Gott gerichtetes Vertrauen, wenn er schrankenlos ist, weil Gott schrankenlos ist. Der Glaube, der sich mit dem Reiche alle natürlichen Güter beigelegt weiß, gründet sich auf eine Gotteserkenntnis, nach der dem Willen Gottes nichts entzogen bleibt. Weil auch das geringfügigste Geschehen in der Natur sich Gottes Wirken nicht entzieht und nicht ohne ihn verläuft, so braucht der Jünger nicht zu sorgen, Matth. 6, 26 ff., und sich nicht zu fürchten, und weil alles Geschehen vom Wirken Gottes umspannt ist, so ist Gott der einzige, der zu fürchten ist, Matth. 10, 28 ff. Auch das Innenleben des Menschen ist von Gott abhängig. Nur Gottes Macht vermag den an die Welt gebundenen Willen von seiner Gebundenheit zu lösen, Matth. 19, 26. Wer Jesum erkennt, schöpft diese Erkenntnis nicht aus sich selbst, sondern hat sie durch göttliche Offenbarung empfangen, 16, 17. Wie die Erkenntnis Jesu göttlicher Offenbarung, so entstammt der Mangel an Erkenntnis einem verhüllenden Wirken Gottes, 11, 25. Die Verstockung des Volkes, die von Gott herrührt, ist eben die Strafe für ihre Sünde: weil sie die Offenbarung Gottes nicht erkennen wollen, so sollen und können sie sie nun auch nicht mehr erkennen, 13, 12 ff. Damit wird die Aktion des Menschen nicht aufgehoben, nur

wird sie beantwortet durch eine Reaktion Gottes, die sie in ihrer Art steigert: dem, der nicht hat, wird genommen, was er hat, und dem, der hat, wird gegeben, vgl. Matth. 13, 12; 25, 29. In dieser Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, in der weder der Mensch noch Gott passiv ist, erweist sich Gott als der lebendige d. h. als der handelnde, von dem erfahrbare Wirkungen ausgehen.

So wahr sich im sinnenfälligen Weltlauf der Wille Gottes nicht verwirklicht, so wahr geht die Macht Gottes nicht in den Kräften auf, die im Weltlauf offenbar sind. Dem Urteil, daß Gott alle Dinge möglich sind und daß deswegen der, der auf ihn vertraut, Macht über die Natur hat, entspricht die Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über die Welt: eine Macht, die dem Naturprozeß überlegen ist, kommt nicht aus der Welt, sondern „aus dem Himmel". Auf diese Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über die Welt gründet sich das Vertrauen, daß ihm nichts unmöglich ist und daß er einen Weltlauf schaffen wird, in dem sein Wille geschieht.

Die Gotteserkenntnis begründet auch eine Korrektur der nationalen Beschränkung der messianischen Hoffnung. Den Pharisäern erscheint es als eine unerlaubte Schmälerung der Herrschaft Gottes, wenn sein Volk dem Kaiser unterthan ist, Matth. 22, 15 ff.[1]) Nach dem Worte Jesu ist es eine Thorheit, Gott und den Kaiser so nebeneinander zu stellen, als wäre man Gott nicht mehr unterthan, wenn man dem Kaiser gehorcht. Die Münze gehört dem Kaiser, weil er sie gemacht hat, und so Gott gehört, was Gott gemacht hat. Darum ist's keine Beschränkung des Königtums Gottes, wenn dem Kaiser die Münze gegeben wird. Wenn nur Gott gegeben wird, was ihm gehört — das ganze Leben und Thun Israels, das ganze Volk und der ganze Mensch, so ist Er Herr und König in Israel.

Die Reichspredigt bestätigt ferner in gleicher Weise den gebietenden und strafenden wie den gütigen und gebenden Willen Gottes. Jesus erfüllt in gleicher Weise das Gesetz

[1]) Vgl. z. B. Ps. Sal. 4 und 17.

und die Verheißung Gottes. Die Gnade Gottes, die das Reich bringt, bestätigt die Forderung Gottes, die das Gesetz gegeben hat. Vom Gesetz fällt nichts hin, der ganze Wille Gottes muß geschehen. Gesetz und Reich, Gericht und Gnade Gottes gehören in eine Einheit zusammen,[1]) sind Äußerungen eines in sich einigen Willens Gottes. Die innere Einheit bei den Offenbarungen Gottes zeigt sich darin, daß, wer das Gesetz hält, zum Christus gehört und kommt. Weil das Volk sündig ist, und Gott nicht recht geben, seine Sünde erkennen und Buße thun will, so erkennt es den Christus nicht, denn der Wille Gottes wird dadurch anerkannt, daß man ihn thut, oder, wenn man ihn nicht gethan hat, dadurch, daß man Buße thut. Umgekehrt: weil die Gnade Gottes, die Jesus bringt, mit dem Gesetze Gottes einig ist, so ist das Wirken Jesu Bußmotiv und sein Ziel, die Erfüllung des Willens Gottes zu wirken. Die definitive Abwendung vom Pharisäismus, die sich Matth. 23 ausspricht, wird doch nur durch die falsche Stellung des Pharisäismus zum Gesetz motiviert. Nicht Jesus, sondern der Pharisäer ist es, der das Gesetz bricht. Der Pharisäismus ist darauf angewiesen, die Distanz zwischen seinem Thun und dem Willen Gottes, den er vertritt, zu verhüllen oder zu sanktionieren, eben deswegen, weil er den Anspruch macht, das Recht des göttlichen Gesetzes zu vertreten. Dadurch wird der Pharisäer zum Heuchler: was er sagt, entspricht dem Willen Gottes, aber nicht, was er thut. Aus diesem seinem Widerspruch mit dem Willen Gottes entspringt sein Gegensatz gegen die Gesandten Gottes. Durch diesen heuchlerischen Gebrauch des Gesetzes halten sie das Volk fern vom Reich und von dem Christus, zu dem es gehört. Gerade der Pharisäismus zerstört das Gesetz, dagegen wie Jesus selbst sich bewußt ist, das Gesetz zu erfüllen, so weiß er auch, daß der Mensch dadurch, daß er zu ihm kommt, umkehrt, sich dem Willen Gottes beugt, seine Forderung in ihrem ganzen Umfange anerkennt und ihm recht giebt. Gerade weil das Verhältnis von Reich und Gesetz sich umgekehrt hat, weil Gott

[1]) Vgl. Schlatter, S. 153.

dem Sünder das Reich öffnet und nicht dem Gerechten, so kommt der fordernde Wille Gottes zu seinem Rechte. Der Pharisäer, der von seiner Erfüllung des Gesetzes seinen Anteil am Reiche abhängig macht, vermag es nicht die Forderung Gottes zu bejahen, weil er sich selbst damit verurteilen würde. Der Sünder, dem Gott recht gegeben hat, vermag es, sich selbst unrecht und Gott recht zu geben. Durch diese Haltung tritt der einzelne in den Reichsbesitz ein, Matth. 5, 6; 21, 31; vgl. Luk. 7, 29, der das Ziel hat, Frucht in ihm zu wirken. So wird durch die Gabe des Reiches das Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt.

Dasselbe Handeln Gottes, in dem sein gebietender Wille sich offenbart, offenbart auch Gottes Güte. Die beiden schränken sich gegenseitig nicht ein, sondern eins bestätigt das andere und nimmt es in seinem vollen Umfange in sich auf. Mit der absoluten Bestätigung des Gebotes offenbart die Reichsgabe eine absolute Gnade Gottes. An dem, der gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, hat Gott Gefallen. Wie die Erfüllung des Gesetzes und die Liebe Gottes darin begründet ist, daß er der Sohn ist, so ist in dem Wohlgefallen an ihm wieder begründet, daß Gott ihn zum Sohne macht: ihm seine ganze Macht zur Verfügung stellt und ihn zum Herrn der Welt macht. Weil das Vertrauen zu dem, der das Gesetz Gottes mit seiner ganzen Strenge vertritt, eine Anerkennung dieses Ernstes und deswegen eine Umkehr in sich schließt, so offenbart sich zugleich Ernst und Gnade Gottes darin, daß er um seinetwillen keinen Akt von Vertrauen, der auf ihn gerichtet ist, hinfallen läßt. Dadurch, daß Gott das auf Jesum gerichtete Vertrauen rechtfertigt, billigt er Reden und Thun Jesu. In diesem Handeln liegt Forderung und Gabe völlig ineinander. Indem der König des Reiches das Gesetz erfüllt und Gott ihn, weil er an seinem Thun Gefallen findet, wiederum fortwährend zum König des Reiches macht, wird das Gesetz bestätigt. Um deswillen ist nun Jesus der Empfänger des Reiches. Und dadurch, daß Gott ein Vertrauen, das ihn mit seinem ganzen Ernste als den Gesandten Gottes anerkennt, für dessen Wort Gott unbedingt einsteht, unbedingt

rechtfertigt, zeigt er zugleich die Absolutheit seiner Güte und seiner Forderung.

Gott ist der Eine Gute, niemand ist gut, als er allein. Nur er schafft Gutes und niemand sonst. Darum ist er der Quell aller Güter und alles Guten: alle Güte kommt von ihm als seine Gabe. Vom Hören auf sein Gebot und vom Verbande mit ihm hängt alle Güte ab, Mark. 10, 18.[1])

Darum dehnt Jesus dieses Urteil auch auf sich aus: auch er steht dem Einen Guten als der Empfangende gegenüber. Dem entspricht es, daß die Liebe zu Gott das erste Gebot ist, in das alles, was Gott zu sagen und zu fordern hat, eingeschlossen ist. Weil Gott Einer ist, so gehört ihm der Mensch ganz und ungeteilt. Wer das bejaht, der ist nicht fern vom Reiche Gottes: im Reiche ist nur der, der auch danach thut. Hiermit ist keineswegs eine Schranke um den Reichsbesitz gelegt oder eine ihrem Wesen nach neue Bedingung vor den Eingang ins Reich gestellt. Weil Gott Einer ist und weil er der Eine Gute ist, so hat er das Recht und die Kraft, schrankenloses Vertrauen zu fordern. Der Glaube aber, der ein unbedingtes Vertrauen auf die unbedingte Güte des Einen Guten ist, ist allerdings nicht Liebe, denn er kann selbstsüchtig werden und nur die Hilfe von Gott haben wollen. Denn mit der Güte Gottes zusammen bildet die Gebundenheit unter die Welt das Motiv der Reichshoffnung und des Glaubens. Das Ziel des Glaubens ist deswegen die Errettung. Allein die absolute Gnade, mit der Gott gerade den Sündern das Reich

---

[1]) Durch ἀγαθός wird Gott nicht als ruhender, sondern gerade als gebender und schaffender bezeichnet. Eine ruhende Güte ist ein Widerspruch in sich. Die Güte besteht im Lieben und darum im Geben. Daraus erklärt es sich, daß dieses Prädikat auf Gott beschränkt wird, womit natürlich nicht behauptet werden soll, daß es in der Welt nichts Gutes gäbe. Entsprechend dem hebräischen טוֹב (vgl. Wellhausen, Prolegomena, S. 345) bezeichnet ἀγαθός den, der etwas leistet, der Gutes thut d. h. etwas, was anderen zu gute kommt, den Wirker von Gutem z. B. Matth. 7, 17, den Baum, der Früchte bringt Luk. 8, 8, das Land, das Frucht bringt Matth. 20, 15. Der Geber ist ἀγαθός, 25, 21 der Knecht, der für seinen Herrn etwas erarbeitet hat. Demgemäß ist ἀγαθόν ein Gut, vgl. Cremer s. v.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
JAN 11 1900
LIBRARY.

öffnet, ist Motiv einer Liebe, die um seiner selbst willen an Gott festhält. Das Vertrauen auf die vollkommene Güte Gottes vollendet sich in der Liebe, die ihr Motiv allein in Gott hat. Denn das Reich, welches der Glaubende empfängt, ist wesentlich Gemeinschaft mit Gott und diese nicht als Mittel, sondern als Ziel. Die Gabe, die Gott mit dem Reiche giebt, geht weit hinaus über die Not, die das Glaubensmotiv bildet. Dem entspricht es, daß das Motiv der Zuwendung zu Gott nicht im eigenen Mangel begründet bleiben kann, sondern auch abgesehen von demselben in Gott allein liegt. So entspringt aus dem vollkommenen Vertrauen zu Gott die Liebe, die nicht nur in seiner Gabe, sondern in ihm selbst das höchste Gut erkennt.

Die Reichsverkündigung Jesu erweist sich als die Wurzel des Glaubens der apostolischen Gemeinde. Sie hat nicht nur im allgemeinen den Anstoß zur urchristlichen Gedankenbildung gegeben, auch kehrt sie nicht nur in einzelnen Gedanken wieder. Es wäre völlig falsch, wenn man als das Ergebnis der Reichspredigt nur die Gedankengänge ansähe, in denen der Ausdruck wiederkehrt. Es beruht auf einem Mißverständnis des Reichsgedankens in den synoptischen Evangelien, wenn man aus der seltenen Erwähnung des Wortes auf Zurücktreten des Reichsgedankens schließen wollte. Vielmehr sind die der Reichspredigt entsprechenden Gedankengänge im Gemeinglauben der apostolischen Gemeinde leicht erkennbar. Die Ergebnisse der Reichspredigt gehören nicht einer der individuellen Lehrbildungen der ersten Gemeinde an, sondern sie liegen in dem von ihnen allen vorausgesetzten Gemeindeglauben vor und zwar erkennbar in ganz bestimmten Gedanken, die nur im Reichsgedanken und zwar gerade in derjenigen Ausprägung desselben, die seine Eigenheit in der Lehre Jesu ausmacht, ihre Erklärung finden.

Die Spannung im Reichsgedanken, die seine Eigenart ausmacht, ist von entscheidender Bedeutung für das ganze apostolische Zeitalter geworden. Dieser charakteristische Zug der

Reichspredigt, gemäß welchem das Reich besitzbar ist, obgleich es noch nicht erschienen ist, gegenwärtig, obgleich noch nicht sichtbar, kehrt im ganzen Neuen Testament wieder, und diese Beobachtung ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Glaubens der apostolischen Gemeinde. Der Reichspredigt Jesu entstammt der Gedanke, daß das eschatologische Heilsgut gegenwärtig und ganz Besitz der Gemeinde ist. Es hieße diesen Gedanken völlig verkennen, wenn man ihn als sichere Hoffnung bezeichnen wollte. Vielmehr besteht zwischen der Gewißheit des gegenwärtigen und der Hoffnung des zukünftigen Besitzes der sehr bestimmte Unterschied, den die Gemeinde zwischen Glauben und Hoffnung macht. Die Reichspredigt Jesu, nach der das künftige Reich gegenwärtig besitzbar ist, hat es bewirkt, daß die apostolische Gemeinde Glaube als das charakteristische, als das entscheidende und begründende Moment ihrer Religion bezeichnete. So selten das Wort in der Predigt Jesu auftritt, so sehr ist die Weise, wie er das Reich verkündigt hat oder vielmehr die Art, wie es in ihm erschienen ist, der Grund der Glaubenshaltung der Gemeinde. Denn das Vertrauen auf Gott, welches das Grundmoment der Frömmigkeit in der apostolischen Gemeinde bildet, bezeichnet eine Gewißheit, die sich nicht auf ein zukünftiges Gut richtet, sondern für die es gerade begründend und wesentlich ist, daß sie ein gegenwärtiges Gut besitzt. Die Gemeinde vertraut Gott, weil er ihr gnädig *ist*, nicht weil sie seine Gnade erwartet. In diesem Vertrauen empfängt und besitzt sie, was Gott zu geben hat, bereits jetzt und steht bereits gegenwärtig in Gemeinschaft mit Gott. Durch die stete Beziehung auf einen gegenwärtigen Besitz unterscheidet sich der Glaube von der Hoffnung. Denn auch Hoffnung ist ein Moment der neutestamentlichen Frömmigkeit, weil der Glaubende noch etwas zu erwarten hat. Allein es wäre ganz falsch, diese Haltung der Gemeinde so zu erklären, als habe sie die Güte und die Güter Gottes anfangsweise, teilweise, keimhaft und erwarte eine allmählich durch den Geschichtslauf sich vollziehende und am Ende der Geschichte sich vollendende Ergänzung und Vervollkommnung ihres Besitzes. Nur deswegen kann der Glaube

eine ungebrochene ungeteilte Zuversicht sein, weil er die Gnade und Gabe Gottes ganz besitzt. Was die Gemeinde erwartet, ist nicht die Ergänzung ihres unvollständigen, sondern die Erscheinung ihres unsichtbaren Besitzes. Darum ist es auch völlig falsch, sich den Glauben der Gemeinde, vermöge dessen sie sich beigelegt weiß, was sie doch erst erwartet, aus der von ihr vorausgesetzten Nähe der Parusie zu erklären, diese „Stimmung" aus einer Anticipation des schon ganz nahe geglaubten Reiches zu verstehen: es sei schon so nahe, daß seine ihm vorausgehenden Wirkungen bereits spürbar seien. Damit mißversteht man den Gedanken von Grund aus und setzt den Glauben doch wieder zur Hoffnung herab. Dann würde es sich doch immer nur um eine Erwartung handeln, die sich sehr bald erfüllen wird und deswegen nicht mehr durchkreuzt werden kann oder doch nur um einen anfangsweisen Besitz der Gabe Gottes. Allein niemals wird der Glaube der Gemeinde und die Gewißheit ihres Besitzes damit begründet, daß er ja schon unmittelbar vor der Thür stehe, schon beinahe ihr eigen sei. Vielmehr ist es der eigentliche Inhalt und Gegenstand des Glaubens der Gemeinde, daß sie schon hat, was sie erwartet. Für *einen* Punkt der neutestamentlichen Lehrbildung ist dies unbezweifelt — nämlich für die paulinische Rechtfertigungslehre. An ihr kann man sich deswegen klar machen, wie entscheidend dieser Gedanke für das Verständnis des Neuen Testamentes ist. Bekanntlich ist es der entscheidende Punkt dieser Lehre, daß die Rechtfertigung als ein gegenwärtiges Gut bezeichnet wird: der Glaubende hofft nicht, einst gerecht zu werden, sondern er *ist* gerecht. An der Gegenwart dieses Besitzes haftet seine Gewißheit. Wollte man den Glauben an den rechtfertigenden Gott nur als eine sichere Hoffnung bezeichnen, so würde man die paulinische Rechtfertigungslehre zerstören. Ebenso würde man sie zerstören, wenn man die Rechtfertigung als etwas keimhaft, anfangsweise oder teilweise Gegenwärtiges bezeichnen wollte. Der Glaubende *ist* gerecht und zwar *ganz* gerecht, Gott *ist* ihm gnädig und zwar *ganz* gnädig, er *steht* in Gemeinschaft mit Gott und zwar in völliger Gemeinschaft. Vollends eine Thorheit wäre es, wenn man diese Gewißheit aus der voraus-

gesetzten Nähe der Parusie erklären wollte. So verkehrt aber dieser Gedanke an dieser Stelle wäre, so unbrauchbar ist er überhaupt zur Erklärung jener Beobachtung. Diese ganze Haltung ist von der Zeit, innerhalb deren man die Parusie erwartet, völlig unabhängig. Ganz ebenso wie mit der Rechtfertigungslehre steht es in allen neutestamentlichen Gedankengängen, die sich mit dem Heilsgut beschäftigen. Auch die Rechtfertigung ist andrerseits eschatologisch, wie ein Gegenstand des Glaubens, so ein Gegenstand der Hoffnung. Und diese Spannung findet sich im Heilsbesitz der Christen in jeder Beziehung. Sie sind erlöst und doch warten sie auf die Erlösung, sie haben das ewige Leben und doch hoffen sie erst auf den Empfang desselben. In dieser Form liegt die Beobachtung unbestritten im johanneischen Evangelium vor. Das ewige Leben ist ein gegenwärtiges Gut, so gut wie das Gericht schon vollzogen ist. Es ist klar, daß man diesen wichtigen Gedanken verderben würde, wenn man ein „in Hoffnung" oder etwas Derartiges einschieben wollte. Daß das ewige Leben in voller Realität gegenwärtiger Besitz der Glaubenden ist, dieser Gedanke beherrscht das Evangelium und vertritt die Stelle der synoptischen Reichspredigt. Dies Verhältnis von Gegenwart und Zukunft kehrt in den verschiedensten Wendungen besonders bei Paulus wieder. Die Gläubigen sind Söhne und doch wird die Offenbarung ihrer Kindschaft erst erwartet, sie besitzen das Erbe und erwarten es doch erst, sie sind mit Christus erweckt und doch erwarten sie ihre Erweckung erst, sie sind versetzt in das Reich des Sohnes und doch werden sie es erst erben. Das Leben der Christen ist verborgen mit Christus in Gott und wird erst mit Christus wieder offenbar werden, die Offenbarung der Söhne Gottes wird erst erwartet. Das unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe ist im Himmel aufbewahrt und wird enthüllt werden in der letzten Zeit. Der Gegensatz erhält noch eine andere Form, nämlich den von Faktum und Imperativ, von Gabe und Aufgabe: im Tode Christi ist die Sünde getötet und doch soll sie getötet werden, das Fleisch ist gekreuzigt, durch Christus ist Paulus der Welt gekreuzigt und dem Gesetz gestorben und doch ist die Kreuzigung des

Fleisches eine Aufgabe. Auch dieses Verhältnis erklärt sich aus demselben Bewußtsein der Gemeinde. Man darf nicht ein „gleichsam" oder „im Princip" oder einen ähnlichen Gedanken einschieben. Mit diesen Worten spricht Paulus den Besitz der Gemeinde aus, den sie nicht „gleichsam" oder „im Princip", sondern wirklich und ganz hat. Er spricht die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu vor dem Urteil und in der Absicht Gottes aus. Weil diese Gabe Gottes Wille im Tode Jesu ist, so ist sie objektive gegenwärtige Realität. In dem Vertrauen, daß in Tod und Auferstehung Jesu geschehen ist, was Paulus als den Sinn und Inhalt dieser Ereignisse bezeichnet, besteht eben der Glaubensakt der Gemeinde. Indem der Glaube, daß jene Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu objektiv gegenwärtiger Besitz der Gemeinde ist, zum Motiv des Handelns wird, verwirklicht sich dieses Urteil Gottes thatsächlich im Menschen, und zwar deswegen, weil durch diesen Glaubensakt der Geist in ihm wirksam wird.

Hierin zeigt sich nun ein weiteres Ergebnis der Reichspredigt Jesu. Nämlich für das Bewußtsein des Paulus hängt der Geistbesitz und Reichsbesitz der Gemeinde unmittelbar zusammen. In und mit dem Geiste besitzt die Gemeinde das Reich. Der Geist ist die Erstlingsgabe Gottes und als solche das Unterpfand der vollkommenen Reichsgabe. Nicht als wäre der Geist ein Stück des Reiches. Vielmehr besitzt im Geiste die Gemeinde nicht einen Teil der Macht, sondern die ganze unendliche Macht und Huld Gottes selbst, nur in verborgener Gestalt. Der Geist ist das verborgene Reich, das Reich in der Gestalt, in der es die Gemeinde jetzt besitzt. Im Geiste hat die Gemeinde das Erbe. Im Geiste erkennt die Gemeinde nun die schrankenlose Macht Gottes, die dem gläubig bittenden nach dem Worte Jesu von Gott zur Verfügung gestellt wird, vgl. Luk. 11, 13. Wie deutlich der Reichsgedanke zu Grunde liegt, ergiebt sich auch daraus, daß für Paulus im Geiste Christus gegenwärtig ist. Dies entspricht genau dem Reichsgedanken: weil der König bei der Gemeinde ist, so hat sie das Reich. Der Gedanke ist ferner die gradlinige Fortsetzung der synoptischen Christologie. Als Träger des Geistes

ist Jesus der Sohn Gottes und der Bringer und Schöpfer des Reiches: weil er den Geist hat, so wirkt sein Wort mit schaffender Macht. Die der Reichspredigt entsprechenden Gedankengänge verraten sich auch in dem Verhältnis von Kindschaft, Geist und Reich bei Paulus. Nämlich dieses Verhältnis entspricht genau der Bedeutung des Vaternamens bei den Synoptikern. Als Träger des Geistes und König des Reiches ist Jesus der Sohn Gottes, durch die Gabe des Reiches macht Gott sich zum Vater und die Empfänger des Reiches zu seinen Kindern. Auch für Paulus fällt Kindschaft, Geistesbesitz und Erbschaft zusammen: die Söhne empfangen den Geist und sind die Erben des Reiches. Die neue Schöpfung καινὴ κτίσις fällt durchaus mit der παλιγγενεσία dem Reiche zusammen.

So wenig die Betonung des Glaubens als des entscheidenden Momentes der Religion ein Sondereigentum des Paulus ist, so wenig ist die Überzeugung von der Gegenwart des Heilsgutes ein specifisch paulinischer Gedanke. Vielmehr gehört diese Überzeugung, kraft deren Glaube das ihre Frömmigkeit begründende Moment geworden ist, zum Gemeinbesitz der glaubenden Gemeinde. Eben deswegen ist sie sich bewußt, daß Glaube das sie bildende und für sie charakteristische Verhalten zu Gott ist, weil sie hat, was Gott zu geben hat d. h. das Reich. Denn in diesen Besitz fassen sich alle Gaben Gottes zusammen: das Leben und die Gerechtigkeit, die Kindschaft und die Gnade, der Geist und das Erbe.

In der Glaubensübung der Gemeinde wirkt indessen auch die andere Seite der Reichspredigt Jesu, nach der der Reichsbesitz ein verborgener und die Erscheinung des Reiches eschatologisch ist. Nämlich das Vertrauen auf Gott, welches die Gemeinde Glaube nennt, trägt in allen seinen Ausprägungen den Charakter eines Trauens in sich, welches durch den sinnenfälligen Erfahrungslauf freilich nicht nur gekreuzt, aber doch trotz des widersprechenden Weltlaufs festgehalten werden muß, also in ihm nicht begründet und durch ihn nicht getragen ist. Begründet ist es vielmehr in dem verborgenen Besitz der Gemeinde. Daß es in einem gegenwärtigen Besitz

begründet ist, giebt diesem Vertrauen den Charakter der Festigkeit und Gewißheit. Allein daß dieser Besitz der Wahrnehmung entzogen ist, giebt ihm die Schranke des Glaubens. Dieselbe besteht nicht darin, daß sein Besitz ein begrenzter ist, sondern darin, daß er ein verborgener ist: darum fordert's ein Vertrauen auf Gott, ihn sich beigelegt zu wissen. Darum steht dem Glauben das Schauen gegenüber und das Hoffen tritt an seine Seite. Auch diese Überzeugung, daß der Besitz des Christen verborgen und die Erscheinung zukünftig ist, gehört zur gemeinsamen Überzeugung der Gemeinde und wurzelt in der Reichspredigt Jesu. Weil die Gemeinde zwischen dem verborgenen und offenbaren Erscheinen des Reiches steht, so ist sie auf Glauben gestellt. Diese Seite des Glaubens und die aus ihr entspringenden Aufgaben und Gefahren hebt besonders der Hebräerbrief hervor. Allein auch diese Beobachtung läßt sich im Neuen Testament durchgehend machen. „Zuversicht über Gehofftes und Überführung von Unsichtbarem" ist der Glaube in allen Fällen. Auch für den Glauben, der sich gerecht nennt, ist es wesentlich, daß er kein Erfahrungsurteil, sondern ein Urteil ausspricht, welches der am eigenen Leben gemachten Erfahrung widerspricht. Gleichwohl legt er sich die Gerechtigkeit nicht keimhaft oder anfangsweise, sondern ganz bei. Auch durch das Urteil, daß der an Jesum Glaubende nicht sündigt, ist kein empirisches Urteil auf Grund psychologischer Beobachtung gefällt, sondern ein Glaubensurteil, ein christologischer Gedanke. Nicht als würde es durch gar keine Erfahrung bestätigt. Dies ist so wenig möglich, als der Geistesbesitz, der mit der Rechtfertigung eintritt, wirkungslos bleibt; allein nicht auf diese Erfahrung gründet sich jenes Urteil, sondern auf jenem Glauben basiert die Erfahrung.

Das Bewußtsein, welches sich in diesen Gedanken ausspricht und die Haltung, die durch dasselbe begründet ist, ist für die apostolische Gemeinde charakteristisch. In diesem Glauben ist die Gemeinde von der Synagoge geschieden. Denn man würde die dargestellte Beobachtung sehr mißverstehen, wenn man sie aus der dem damaligen Judentum geläufigen Denkweise erklären wollte, nach der die Gewißheit der Hoffnung

dadurch ausgedrückt wird, daß man das erhoffte Gut als im Himmel bereits gegenwärtig bezeichnet. Dieser Gedanke würde nichts Neues ausdrücken und den Charakter der sicheren Hoffnung nicht überschreiten. Denn die Überzeugung, daß das Reich bereits im Himmel gegenwärtig ist, teilt die Gemeinde mit Israel. Dieser Gedanke drückt nur die Gewißheit aus, daß es einmal erscheinen werde. Aber nicht dieser Gedanke hat die christliche Gemeinde gebildet, sondern der darüber hinausgehende, daß es bereits erschienen *ist*, in der Welt gegenwärtig *ist*, daß die Gemeinde ins Reich schon versetzt *ist*, zum Reiche gehört und das Reich *hat*. Für die Gemeinde beruht der Glaube, daß sie das Reich empfangen wird, darauf, daß sie es schon besitzt. Dadurch ist die Hoffnung zum Glauben geworden. Der thatsächliche Abstand zwischen Synagoge und Gemeinde in diesem Punkte liegt darin zu Tage, daß sie ihren Reichsbesitz in ganz reellen Gütern genießt: weil sie im Reiche ist, so hat sie den Geist, Gerechtigkeit und Leben. Mit diesen Gütern drückt sie nicht etwas aus, was sie so sicher erwartet, daß sie es als schon im Himmel gegenwärtig bezeichnet, sondern etwas, was sie bereits hat. Den Geist *hat* sie, sie erwartet ihn nicht und mit ihm *hat* sie das Reich. Daß jene Vorstellungsweise das Bewußtsein der Gemeinde nicht erklärt, läßt sich am sichersten an der paulinischen Rechtfertigungslehre beobachten. Man würde sie völlig entstellen, wenn man behauptete, daß die Überzeugung von der geschehenen, vollendeten und verliehenen Rechtfertigung nur eine dem Judentum charakteristische Form sei, die gewisse Hoffnung auf dieselbe auszudrücken. Und wie mit diesem Stücke des Reichsbesitzes verhält es sich mit dem gesamten Reichsgedanken. Diesem Glauben der Gemeinde steht die zweifelnde Stimmung und die schwankende Haltung in der Litteratur des Judentums gegenüber, die das Gegenteil der Stellung der Gemeinde Gott gegenüber und deswegen auch der Welt gegenüber ist. Ein Bewußtsein, das nur bestimmt ist durch die Erwartung des nahen Reiches, spricht sich in der Esraapokalypse mit den Worten aus, daß die Welt alt geworden ist, 14, 10, und das entgegengesetzte Urteil der neutestamentlichen Gemeinde, daß

alles neu geworden ist, erklärt sich nur aus dem Bewußtsein, daß sie bereits im Reiche ist. Dem Unglauben gegenüber, mit dem die Esraprophetie und der Psalter Salomos sich an den Gedanken der Willensfreiheit klammert, steht in der apostolischen Gemeinde die Erkenntnis, daß das Wirken Gottes mit dem gesamten Weltlauf auch den Willenslauf umspannt, eine Erkenntnis, die zugleich als Quietiv und Motiv wirkt, zugleich die Gewißheit der endlichen Errettung und das Vertrauen auf Gott und andrerseits die Furcht vor Gott begründet. Nicht in jener Denkweise findet der durch den Glaubensakt geeinte Zwiespalt im Bewußtsein der Gemeinde seine Lösung, sondern in der Bedeutung, die sie Jesus beilegte. Der Glaube, daß das erwartete Reich und mit ihm Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Erlösung und Leben erschienen ist, gründet sich darauf, daß in Jesus der Christus erschienen ist. In seinem Wirken erkennt die Gemeinde das Handeln Gottes, in seiner Gnade Gottes Gnade, weil sie in ihm den vom Vater durch den Geist gezeugten Sohn Gottes erkennt, den Besitzer der Geistesmacht Gottes, der aus dem Himmel gekommen ist. Darum liegt im Leben Jesu das Urteil Gottes sichtbar vor. Dem Urteil Gottes aber kommt nach der Gotteserkenntnis der Gemeinde objektiv giltige Wahrheit, unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit zu. Die Zuversicht, mit der die Gemeinde das Himmelreich als ihren gegenwärtigen Besitz weiß und damit aus einer hoffenden zur glaubenden wird, gründet sich also darauf, daß das Vertrauen der Gemeinde sich indem auf Jesus auf Gott richtet.

Cremer, Prof. D. H., **Das Wort vom Kreuze.** Ein Jahrgang Predigten. 2. Aufl. 6 M., geb. 7 M.

— — **Unterweisung im Christentum** nach der Ordnung des kleinen Katechismus. 2 M.

Cremer, Lic. th. E., **Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi.** 1,80 M.

— — **über die Entstehung der christlichen Gewißheit.** Zur Auseinandersetzung mit Frank und Herrmann. 60 Pf.

Schäder, E., **Die Bedeutung des lebendigen Christus** für die Rechtfertigung nach Paulus. 2,40 M., geb. 3 M.

Dalmer, Lic. theol. Joh., Privatdozent der Theol. in Greifswald, **Die Erwählung Israels** nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus. 2 M.

Hollenfteiner, K., **Das Weltelend und die Welterlösung.** Versuch einer Pneumatik. 10 M.

Kölling, Sup. D. Wilhelm, **Pneumatologie**, die Lehre von der Person des heiligen Geistes. 6 M.

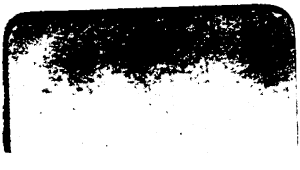
Rupprecht, Ed., **Das Rätsel des Fünfbuches Mose** und seine falsche Lösung. Eine Reihe kritischer Einzeluntersuchungen und Zeugnisse. Ein Beitrag zu einer Lösung einer brennenden biblischen Zeitfrage mit eingehender Berücksichtigung der Quellenscheidung von Dr. Strack. 2 M.

Bindemann, D. Ernst, **Die Bedeutung des Alten Testaments** für die christliche Predigt. 5,60 M.

Erdmann, Pfr. O., **Die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift** als des Wortes Gottes. 1,60 M.

Falke, R., Divisionspfarrer, **Die geschichtlichen Thatsachen des Neuen Testaments** untersucht nach ihrer Gewißheit und religiösen Bedeutung. 1,50 M.

Grau, † Prof. D. R. F., **Gottes Volk und sein Gesetz.** Bruchstücke einer biblischen Theologie Alten Testaments. Nebst einem Vortrag „Über das Buch Hiob" als Anhang. 2 M.

Zahn, D. Adolf, **Ernste Blicke** in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. 2 M. — Neue Folge 2,40 M.

— — **Das Deuteronomium.** Eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen. 1,60 M.